الغيث السادس

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم رب النبي الكريم، بسم منزل القرءان الحكيم

...-...-...-...

(جدال عن العقيدة التيمية)

نقل لي صاحب لي كلاماً للجيلاني قدس الله سرّه يذكر فيه الشرك باتباع الهوى، فقلت للناقل: "اتخذ إلهه هواه".

وقصدت بذلك أن هذا الكلام من الجيلاني إن كان المقصود الوعظ، فله وجه من حيث شبهه بالمشرك الحقيقي. لكن إن كان المقصود به العقيدة، فمتبع هواه ليس مشركاً إلا إن كان "اتخذ إلهه هواه" يعني هو فعلاً يعتقد بأن هواه هو إلهه الوحيد الذي يتوجّه إليه وتجب عليه طاعته هكذا مجرّداً، يعني نفس الهوى يصبح معبوده ومصدر تشريعه وحكمه بلا أي نخل أو غربلة. أمام المسلم الذي يتبع هواه في بعض الأمور العملية بل حتى الفكرية، فليس ممن "اتخذ إلهه هواه"، فإنه اتخذ الله إلهه بشهادة التوحيد والاعتقاد بها، وحتى حين "يتبع هواه" سواء اعترف بذلك أو قال غيره من خصومه أنه يتبع هواه، فإن اعترف فهو عاص معترف بذنبه فعسى الله أن يغفر له "وآخرون اعترفوا بذنوبهم خلطوا عملاً صالحاً وآخر سيئا" فلم يسمهم الله بالشرك، وحتى الطائفة الباغية سماها الله مؤمنة "طائفتان من المؤمنين اقتتلوا" وما اقتتلوا إلا بسبب الهوى والبغي والجهل والعجلة وبقية صفات السوء التي منعتهم من حل اختلافهم بالكلام بدلاً من الحرب. كذلك المسلم إذا اعتقد شيئاً فإنه عادةً يعتقد أن هذا عين أمر وحكم وحق الله تعالى، فهو لا يتبع هواه مجرّداً صرفاً، بل حتى إن اتبع هواه فهو يتبعه من بعد غربلته وإدخاله في شيء من أمر الله، فهو يعتقد بأنه يتبع أمر الله عند نفسه. لذلك "اتخذ إلهه هواه" غير اتباع الهوى في الجزئيات مع اعتقاد توحيد الله وألوهيته المطلقة للنفس والعالَم. ومَن قال بغير ذلك وجب عليه القول بأن أي معصية وخطأ فهو شرك، وكل شرك لا يُغفَر لقول الله "إن الله لا يغفر أن يشرك به"، بالتالي تصبح كل آيات المغفرة عبثية والإلحاد باسم الغفور والغفار والغافر حتم وحق، وهو كما ترى.

قال: ما قلتم إلا حقًّا أخي سلطان.

وبالمناسبة الوهابية لا يملكون هذا التفريق لهذا كفّروا بشكل جنوني، هناك مقامان:

١- مقام الواقع: بمعنى عين الفعل هذا هل هو شرك أم ليس بشرك مثلًا عبادة الأصنام هذه في مقام الواقع نفسه هذه شرك بلا شك

٢- مقام الشخص نفسه: بمعنى عين الفاعل هل هو مشرك أم لا مثلًا الذي يعبد الأصنام، الفعل نفسه شرك لكن الفاعل نفسه ربّما لا يراه شركًا بل يرى أن هذا الصنم هو الله فعلًا، هل نحكم أنه مشرك؟ هنا كما قلنا يفترق الحكمان:

في مقام الواقع؟ هذا الفعل شرك لا شك

في مقام الشخص نفسه؟ فحكمه بحسب ما يرى، لو هو يعلم أن عبادة الأصنام شرك وخطأ وفعلها فالحجة قائمة عليه ولكن لو كان يرى أنه بهذا يتبع أمر الله أو هذا الصنم هو ذاته الله هذا لا يكون مشركًا لأنه جاهل بالأصل

الوهابية لا، جعلوا المقامين في مقام واحد، فكل من فعل فعلًا شركيًا أو معصية يتم الحكم عليه بحسب مقام الفعل لا الفاعل ولهذا هم خوارج.

هذا لو سلّمنا أصلًا بأن المسلمين يفعلون الشرك، وإلّا فهم لم يفعلوا فعلًا شركيًا، بل هذا فقط هوس وهابي يجعل الشخص يرى أن المسلمين يعبدون القبور ولا أدري أي مسلم مهما بلغ من الجهل يرى عبادة القبور يعني ؟ ولكن هذا السؤال يكون للعقلاء وليس لخوارج لا يفرّقون بين الفعل والفاعل وحكمهما.

الخوارج لم يفرّقوا بين مقام الفعل والفاعل، مقام الفعل هذه معصية، ولكن مقام الفاعل ماذا؟ يقولون حكم الفاعل عين حكم فعله وبهذا يكفّرون كل من فعل كبيرة، والحقّ أن مقام الفعل ولو كان معصية فلا يجب أن نحكم على الفاعل بعين حكم فعله، بل نحكم عليه بما يراه هو، حين فعل الفعل هل يراه معصية أم كان يرى أنه مباح أو أنه مأمور به؟ من هنا تتفرّق الأحكام .

ولهذا حتى في معنى الكفر، معنى الكفر الجحود، الآن هل كل من يعتقد اعتقادًا كفريًا هو كافر؟ كلّا

فهناك فرق بين مقام الفعل ومقام الفاعل

الكفر هو الجحود أي جحود الحق، الذي يجهل الحق كيف يجحده بالأساس ؟ لكي تجحد شيء يجب أن تعرف أنه حق ولكن لو أنت تجهل الحق كيف تجحد ما تجهل؟

ولهذا الاسلام الحقيقي يكفّر من قامت عليه الحجة ويعلم أن هذا كفر وهذا شرك وليس كل من فعل الكفر والشرك ومن يرى ذلك فهذا خارجي قطعًا.

ولهذا في زمان ظهور الوهابية كان العلماء من السنّة والشيعة على اختلاف مشاربهم يحكمون على الوهابية أنهم خوارج هذا العصر.

والخلاصة قوله تعالى ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾

والله مولى المؤمنين وليس للكافرين من مولى.

قلت: نقطة بالنسبة لمسألة "هل كل مَن يعتقد اعتقاداً كفرياً هو كافر" : قال الله "لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح"، فهنا سبب التفكير كان قول الكفر. وفي آية أخرى "قالوا كلمة الكفر". بالتالي كل مَن يقول قولاً كفرياً فقد كفر. ولا يُعقَل أن يكون قيد عدم التكفير هو مجرّد التفريق بين "مقام الفعل ومقام الفاعل" أو تى "الجحود" بمعنى "الذي يجهل الحق كيف يجحده". لأنه على هذا الأصل قد لا يوجد كافر أصلاً ولما عقلنا سبب كل هذا التكفير في القرءان والسنة، فهل كل هؤلاء من العارفين بالحق ثم جحدوه، كيف وفيهم المقلّدة "قال الذين استضعفوا للذين استكبروا" وبقية الجاهلين عموماً. الذي يظهر لي أن كل مخالفة للحقيقة الدينية هي كفر، طالما أنها مخالفة للحقيقة في نفس الأمر. لكن من رحمة الله أنه اعتبر المجتهد باعتبار غير اعتبار المقلّد، واعتبر الذي لديه شبهة برهان عند نفسه ولو أخطأ الواقع بغير اعتبار مَن اعتقد لغير البرهان كأن يكون ممن قال لهم الخليل "مودة بينكم في الحياة الدنيا" مثلاً أو "وجدنا آبائنا كذلك يفعلون"، واعتبر مَن لديه نية قبول الحق إن ظهر له بخلاف ما عنده باعتبار غير مَن عقد نيته على الالتزام بما عنده ولو حصل ما حصل "وإن يروا كل آية" لغرض ما ولهواه ولحفظ مصلحة ما "نتخطف من أرضنا". يعني بالرغم من أنه كفاعل كافر لاعتقاده وقوله الكفري، لكن اسم الكافر شرعاً لا يثبت كاسم ومقام لصاحبه النار جزماً إلا بشروط واعتبارات "مَن يدع مع الله إلها آخر لا برهان له به فإنما حسابه عند ربه" فحسابه عند ربه وليس عندنا لأن الأمر أعقد بكثير من أن يستطيع الناس الحكم فيه. إلا أن هذا لا يمنع من تكفير قائل كلمة الكفر، واعتبار المعتقد بالعقائد الكفرية من وجه اعتقاده بها كافراً. إلا أن الأمر هنا مشكل من حيث أن الإنسان الواحد قد يعتقد بعقيدة كفرية وبعقيدة إيمانية، لنقل إنساناً يؤمن بلا إله إلا الله لكنه يؤمن بعد ذلك بأن الله متجسّد في المسيح، أو يؤمن بنبوة النبي لكن لا يؤمن بأنه خاتم النبيين على المعنى المقصود بذلك في القرءان في نفس الأمر، فلا يجوز تسميته كافراً مطلقاً بسبب العقيدة الكفرية وإلا لوجب تسميته مؤمناً مطلقاً بسبب العقيدة الإيمانية، ولا يجوز تغليب الكفر على الإيمان فإن الإيمان أقوى من الكفر "نقذف بالحق على الباطل فيدمغه" "جاء الحق وزهق الباطل إن الباطل كان زهوقا" وعلى أقل تقدير يوجب العقل الشرعي المساواة بينهما. ما رأيك؟

نقطة أخرى عن تلخيصك البحث في آية "وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا"، لم يتبيّن له وجه التلخيص لو شرحته يكون أنسب. فالظاهر لي أن بعث الرسول ثم كفر الكافر به قد يرجع إلى التمييز بين الفعل والفاعل، فيكون الكافر بالرسول جهلاً بحقيقته وليس جحداً للحق بعدما ظهر له أيضاً لا يعتبر كافراً. إلا أن الإشكال هنا من وجهين على الأقلّ، الأول كيفية تمييز

الجاحد بعد المعرفة من الجاحد جهلاً وهو أمر في القلب و"لنا الظاهر والله يتولى السرائر"، بينما تجد في القرءان والسنة وفقه المسلمين والمعاملات العادية عموماً عملاً بناء على الحكم بالكفر والإيمان على الناس، مثل "فامتحنوهن" ثم قال "علمتموهن مؤمنات"، ومن الواضح أنهم لم يشقّوا عن قلوبهن، ولذلك قال "الله أعلم بإيمانهن"، فلابد من التمييز بين علم الله بالإيمان والكفر وعلمنا نحن بالإيمان والكفر، لكن مع ذلك لابد من وجود طريق للحكم بالإيمان والكفر بدون اللجوء إلى الشق عن القلوب. الوجه الثاني هو احتمال المقالة لعدم ظهور نور الرسول وعدم تعريف الله بآياته، فقد قال تعالى "سيريكم آياته فتعرفونها" وقال " سنريهم..حتى يتبين لهم أنه الحق" وقال "أم لم يعرفوا رسولهم فهم له منكرون"، فلا يتصور الاعتقاد بأن كل مَن كفر بالرسول في الماضي والحاضر كان بعد العلم بحقيقة الرسول النورانية العلية مثلاً وهي العلم الحقيقي بالرسول الذي لا ريب فيه، وإلا لكان لا يُسمّى كافراً من حيث مقام الفاعل إلا كبار الأولياء الذين جحدوا الحق بعدما عرفوه، وهذا وإن كان صعب التصور أي أن يكفر ولي بهذا المقام ممن عرف الرسول بالنورانية حقاً لكنه محتمل الوقوع ولو نادراً جدّاً، ولا يخفى أن الكفار والمعتبرين كفاراً لم يكونوا كلهم من أهل هذه الطبقة.

وآية أخرى في الباب قوله لبني إسرائيل"لا تكونوا أول كافر به"، فسمّاهم باسم الكافر. هذه الآية تصلح حجّة لقولك من وجه، لأن سياقها يدل على معرفتهم بالرسول حقاً ثم جحده، بدليل "يعرفونه كما يعرفون آبناءهم" على التفسير المشهور.

قال: سعياً ومحاولةً للفهم:

هل أفهم من كلامكم أنكم لا تعذرون الجاهل في مسائل الشرك والكفر ؟ هذه مسألة هامة أعني هل أنتم تكفرون الأعيان الذين وقعوا في الكفر حتى لو كانوا جاهلين ؟ هل كل من وقع في الكفر وقع الكفر عليه عندكم أخي سلطان ؟ لو كان نعم فبكل صدق حتى أشد التكفيريين لم يقولوا بذلك مثلًا ابن تيمية بنفسه يعذر الآخرين بالجهل ولا يكفرهم .

ونحن هنا نتحدث عن أعيان ليس مفاهيم فقط فالمفاهيم نتفق عليها نحن نعرف الكفر وماهي الأمور الكفرية، لكن حين نحكم على الأعيان يعني أفراد بعينهم وقعوا في الكفر فهل هؤلاء نحكم بتكفيرهم ولا نعذرهم بالجهل ؟ لو كنتم تقولون نعم فاعذروني هذا من أعجب ما قد يُقال في الحقيقة

وللأمانة الحمدلله أنكم لا تقولون بحد الردة وإلا كان رأينا الرؤوس تتدحرج في الطرقات وأنهار من الدماء في الشوارع

فماذا ترون أخي سلطان حتى أفهم مقالتكم ؟

تنويه في الهامش : لا أرى ابن تيمية من التكفيريين أو من أشد التكفيريين ولكن أبني على مبانيكم ووجهة نظركم بخصوص ابن تيمية الذي ترونه ظلامي وتتقززون من قراءة افكاره إلا الشيء اليسير بغرض حاجة معينة فقط.

[وأرسل تسجيلات صوتية تتعلق بأمر ابن تيمية الذي كتب عنه]

فالذي يتهم ابن تيمية بالتجسيم نفسه الذي يتهم ابن عربي بالحلول

كلاهما لم يقرأ قراءة منهجية شاملة لابن تيمية او لابن عربي ولا يملك الأساسيات العلمية للقراءة والنقد فعلًا.

قلت: بالنسبة لمسألة التكفير:

ابتداءً نعم قد أصبتم في التمييز بيني وبين التكفيريين الدمويين، فأنا لا أتحرج ولا أتكلف في إيجاد مخارج للحكم بالكفر حين يقع الإنسان في الكفر بحدوده المعلومة التي تقولون أنتم أيضاً بها مثلاً ("نحن نعرف الكفر وما هي الأمور الكفرية" "كل مَن وقع في الكفر"). فنعم أنا لا أرتّب قتلاً ولا نحوه على المحكوم عليه بالكفر، لذلك لا داعي للتكلف وإنما هو حكم خبري بسبب قول أو فعل كفري، على طريقة القرءان تماماً مثلاً لما استهزأ البعض بآيات الله قال فيهم "لا تعتذروا قد كفرتم بعد إيمانكم". هذا أمر وفارق جوهري كبير خطير.

أما الجاهل: فكل كفر نوع من الجهل أصلاً. "فأعرض عمن تولى عن ذكرنا ولم يرد إلا الحياة الدنيا ذلك مبلغهم من العلم" "وعد الله لا يخلف الله وعده ولكن أكثر الناس لا يعلمون. يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون".

فلا عذر بالجهل بمعنى عدم العلم. لكن العذر هو للجاهل الذي يسعى للعلم ويخطىء وينسى من باب البشرية وأصالة الجهل فيها، والذي يستعين بربه في سعيه للعلم وينتظر الفرج، والذي يعقد النية على قبول الحق لو ظهر له، والذي لديه برهان يبني عليه ولو كان خطأ في نفس الأمر لكنه اجتهد وأيه ولم يقصّر ما استطاع، ونحو ذلك فهذه كلها أعذار للجاهل عند الله وعند مَن ظهرت له الأعذار من المؤمنين.

ثم قد قلت لك سابقاً أن الحكم على العين بالكفر هكذا مطلقاً لا يصح طالما أنه توجد عقائد إيمانية أيضاً عنده. فالأمر هنا يدور بين الحكم بأكثر عقائده عليه على أساس قاعدة الأكثر له حكم الكل، وإما تغليب جانب الإيمان ولو قلّ كماً لأنه أقوى كيفاً.

أما بالنسبة لابن تيمية: (عزيزنا بدون تسجيلات صوتية من فضلكم):

أين وجدت في كلامي أني لا أقرأ له إلا بقصد الرد عليه؟ هذا أمر لم أقله في حياتي ولم يخطر لي على بال.

أنا أتقزز منه وظلاميته كذات وليس كأقوال فقط. وهذا أمر وجداني، ليس ابن تيمية وحده بل كل الناس عموماً حين أقرأ كلامهم وأستمع له يجعل الله شيئاً في قلبي من النور والحلاوة أو الظلمة والضيق، انفعالاً لجوهر كلامهم ومقامهم النفسي، بغض النظر عن صورة كلامهم ومواضيعه. يعني ابن تيمية والوهابية معه لو قرأوا الفاتحة أتقزز منهم ويضيق قلبي، وأستطيع بقدرة الله وبيانه تمييز القارىء التيمي والوهابي للقرءان حتى لو لم أعرف اسمه ولا نظرت صورته بل بمجرد سماع قراءته (لي تجارب كثيرة في هذا وجربها معي بعض أصحابي اختباراً). وهكذا فالحكم هنا وجداني وليس فكرياً.

أما بالنسبة للجانب الديني الفكري، فأنا لا أعتبر الدين مجرد أفكار ولا حتى الأفكار هي مركز الدين، بل النور والذوق هو مركز الدين عندي، والأفكار تبع لذلك. فحين أجد الظلمة والتقزز لا يهمني بعد ذلك أن يكون الشخص كما قال الله "وإذا رأيتهم تعجبك أجسامهم وإن يقولوا تسمع لقولهم".

مع العلم أن تجاربي الكثيرة جداً مع التيمية والوهابية من ناحية البيان والفكر، دلتني بما فيه الكفاية أنهم قوم لا يعقلون ولا يرحمون ولا يحسنون شيئاً له قيمة في الدين. والنزر اليسير جداً الذي يمكن أن يقال فيه "خير" هو غالباً بل دائماً شيء يوجد عند غيرهم ممن هو أعقل وأنظف منهم ومن مصادرهم. فنحن في غنى ولله الحمد عنهم.

لذلك حين نضطر إلى البحث في كتبهم والاستماع لهم "بقصد الرد" حين يعرضون شيئاً يوجب رداً، فهذا ليس من باب التحيز المسبق. تحيزنا نتيجة تجاربنا وبحثنا، وليس هو من باب التحيز الجاهل. ولابد من نوع تحيز بعد البحث والمعرفة و إلا فما الفائدة.

وقد قرأت لابن تيمية، وعن ابن تيمية من محبيه ومبغضيه. نعم لم أقرأ معظم ما كتبه (دش فاضي غالباً كما هو معلوم مم طريقته وكما حكم عليه العلماء بالشأن)، لكن فيما قرأت كفاية من حيث بيان جوهره وأصول طريقته وكثير من ثماره. وليس من شرط الحكم الاستيعاب لكل سطر كتبه كل جاهل أو دجال، وإلا لما جاز لنا الحكم على أصحاب التثليث بالكفر مثلاً إلا بعد قراءة عشرة آلاف كتاب للمثلثة. البعرة تدل على البعير، كما يقول ابن تيمية ! وأصحابه في الاستدلال "بالفطرة" على وجود الله.

أما بالنسبة لقولك بأن الذي رمى ابن تيمية بالتجسيم هو الذي رمى ابن عربي بالحلول: فقياس بعيد بعد المشرقين.

ابن تيمية نصوصه تجسيمية، ابن عربي ينفي الحلول نصاً ومعنى. بل أصل أصول ابن عربي تمنع الحلول. ولا يقاس ابن تيمية بابن عربي في قليل ولا كثير.

قال: [أقتبس من كلامكم] قلتم: "فأنا بشكل عام أتقزز من مطالعة كتب ابن تيمية كما أتقزز من التعاطي مع الأوساخ عموماً، وكلامه له شؤم وغمّ خاص والعياذ بالله، وبالكاد أستطيع مجاهدة نفسي لتجرّع سمّ كلامه ولغط مغالطاته من باب الاطلاع الضروري على مذهبه بسبب شيوع الفتنة الوهابية وتسلطها على عموم الأمّة الإسلامية".

يعني اطلاعكم على مذهب ابن تيمية فقط من باب الضرورة بسبب *شيوع الفتنة* السؤال هنا: هل هذه هي فعلًا منهجية الباحث عن الحقّ بشكل موضوعي وعلمي والناقد لابن تيمية ؟

طبّق نفس الشيء أخي سلطان على كتاباتكم لو قال لكم شخص أنه يتقزز من كتاباتكم ولا يقرأ من كتبكم إلا من باب الضرورة بسبب شيوع فتنتكم -حاشاكم- بين الناس، ما رأيكم به؟ هكذا يكون الباحث عن الحق بنور الله؟

يعني طالما أن اطلاعكم على مذهب ابن تيمية فقط من باب الضرورة بسبب شيوع الفتنة كيف فهمتهم ابن تيمية بالأصل ؟

حديثكم عن تجاربكم مع التيمية والوهابية لا يغني ولا يسمن من جوع، أنتم لم تفهموا ابن تيمية إذًا بل فهمتم ابن تيمية من المنتسبين لابن تيمية، كالنصراني الامريكي المتعصب الذي يقول: لا احتاج الاطلاع على الاسلام فلي تجارب مع المسلمين دلتني بما فيه الكفاية على أنهم قوم لا يعقلون ولا يرحمون ولا يحسنون شيئاً له قيمة في الدين.

من ناحية ابن تيمية او من ناحية اتباع ابن تيمية هذا كلام لا معنى له علمياً كما لا معنى لكلام النصراني عن المسلمين او الاسلام على السواء.

قلت: نعم لاحظ كلامي كله. فلو كان أصل اطلاعي على كلامه معدوم، فكيف تقززت وعرفت شؤمه؟ المقصود ما شرحته لك في الجواب السابق. اطلعت عليه بما فيه الكفاية وفُتحت لي حقيقته ثم بعد ذلك بقيت فروع لا حد لها تتجدد بتجدد فتن أصحابه.

أما لو قال شخص مثل ذلك عن كتبي بعد الاطلاع على شيء منها وكشف له عن حقيقتي فوجدها ظلامية ووجد كلامي مليئاً بالمغالطات والدجل، فهذا ربنا حسيبه على حاله. ويكفيني لك شهادة مثل جدتكم الكريمة حين نظرت في وجهي كما أخبرتني حتى تعرف أنت حبيبنا أن قياسكم لا يصح. [الإشارة بجدّته هنا لأنه كما أخبرني بنفسه، وهي سيدة وصوفية، رأتني وأنا أتكلّم في مجلس قرءان فقالت له ما حاصله أن النور يشع بشدّة من وجهي، أو شيء من هذا القبيل. وأحب أن أزيد هنا: "عليكم بدين العجائز"، أيضاً على طريقة التيمية والوهابية !]

قال: أقتبس مرة أخرى: "لكن فيما قرأت فيه كفاية من حيث بيان جوهره وأصول طريقته وكثير من ثماره".

هذا كلام عجيب للأمانة كيف عرفتم أن ما قرأتم فيه الكفاية من حيث بيان جوهره وأصول طريقته لابن تيمية؟

"وليس من شرط الحكم الاستيعاب لكل سطر كتبه كل جاهل أو دجال، وإلا لما جاز لنا الحكم على أصحاب التليث إلخ..."

هذا تبرير ليس في محله، أنت لا ترد على جماعة لكي تحتاج أن يكون لديك اطلاع شامل وأكاديمي بل أنت ترد على شخص، عندما ترد على شخص أو مذهبه وأفكاره نعم عليك القيام بدراسة شاملة لفكره بنسقه الكامل، أنتم تقارنون شخصًا له مذهبه بجماعة لها مذهب، قياس مع فارق يعني وفي الحالتين تحتاجون لإطلاع اكاديمي وشامل للدراسة.

قلت: كلا، أنا طالعت كلامه نفسه، ورأيت أولاده الفكريين، والولد سر أبيه، فقد عرفته من الوجهين. فلا قياس.

أما عن كيف عرفت: بالذوق وبالفكر.

وذوقي بحمد الله لا يخيب. وهذه حجتي الشخصية، لا أُلزم بها أحداً.

وأما الفكر، فهو ما سبق من اطلاعي على بعض ما قدّمه وعلى آثاره وعلى أحكام مختلف العلماء عليه من شتى الفرق.

ولا فارق جوهري بين الرد على شخص أو جماعة. العبرة بالفكرة وليس بكمية مَن يعتنقها. ثم نحن عرفنا النبي بالقرءان وهو كتاب، فكذلك نعرف الناس بكتبهم أيضاً. وكما أن الإتيان بسورة يكفي لرد القرءان، ونقض حقيقة من حقائقه يكفي لإبطاله كله، فكذلك تكفي عينة معتبرة من فكر أي إنسان للحكم المجمل عليه. طبعاً من الأفضل الاستيعاب، هذا لا جدال فيه، لذلك كلامي عن الذوق مقدم على الفكر، والفكر نظرت فيه إلى جوانب متعددة.

ماذا بعد أن تقرأ للمفكر نفسه، وتقرأ لطرف تابع له وطرف محايد وطرف مخاصم له؟

نعم حياتنا ليست مقصورك على ابن تيمية حتى نسخر كل وقتنا وجهدنا له وحده لا شريك له. يكفي أن نعرف ما يكفي للحكم.

ثم مَن جاء بغير ما وصلنا عليه، هو الذي عليه بيان ذلك من كلامه وآثاره، وحينها نغير من رأينا، فليست بيننا وبينه عداوة شخصية.

ثم فارق آخر مهم:

يروى أن جالينوس مرة دخل عيادته فزعاً وقال لتلاميذه "أين دواء الجنون؟!" فقالوا له "لماذا تبحث عنه؟" فقال "في طريقي رأيت مجنوناً نظر إلي وتبسّم، ولولا أنه رأى فيّ ما يشاكله لما تبسم".

المعنى، النفوس تحب مَن يشاكلها عادةً.

وهذا أحد المعايير ، وليس الوحيد وليس الأكبر، لكنه معيار مساعد في الحكم على النظريات عموماً.

انظر مَن يتبنى النظرية ويعظّم الشخصية ويتبعها فعلياً، وهذا يدلك على جانب أو أحياناً جوهر تلك الشخصية.

انظر مثلاً الشيخ محيي الدين، مَن أتباعه ومحبيه عموماً، من يومه إلى يومنا، وستجدهم عادة من المحسنين.

انظر إلى محبي أرسطو وابن سينا، ستجدهم عادة من أهل الفكر والبحث.

وكذلك بالعكس، انظر مَن يعظم ابن تيمية ويهتم به وبتراثه ، ستجدهم طواغيت نجد وملاحدة داعش والوهابية، والسفاحين الظلاميين عموماً الذين أحرقوا وجه الإسلام في العالم.

ثم لم يُجب. ثم أرسل لي تائية لابن تيمية فقلت له بعد إعجابي بها: هذه مثال ممتاز على كلامي السابق.

مضمون الكلام عام يعرفه الكل: اقبل الحق واترك الباطل. فهذا من كلامه الذي لا يختص به. ومعلوم أن الذي يميز الواحد ما يتميز به وليس ما يشترك به مع غيره.

الصورة شعرية تائية، وهي أيضاً صورة حسنة في الجملة.

لكن فيها جفاف وجداني. فضلاً عن أن مقصود المتكلم يُفهم من ظروفه و وضعه، وبالنسبة لمثل ابن تيمية فحين يقول اقبل الحق واترك العادات وما أشبه، فهو يتحدث عن حقه هو وعادات المسلمين الذين يخالفهم ويخاطبهم بهذا الكلام يعني الأشاعرة والشيعة وما أشبه.

كلمة الحق قد يراد بها باطل، والشعر قد يكون مصطنعاً فارغاً من الشعور.

ثم هل هذه فعلاً أبيات لابن تيمية؟ [فقال نعم وأرسل صورة وقال: نعم القصيدة التائية لابن تيمية قسمان واحدة في القضاء والقدر و واحدة في الافتقار لله تعالى]

قال: إن أعطيتكم شيئًا أخي سلطان أتقرؤونه ؟ وهو قصير بكل صدق وحتى لو كنتم تخالفونه فهو مفيد جدًا في فهم الطرف المخالف ورؤيته. اذهبوا لكتاب "نظرية ابن تيمية في المعرفة

والوجود" ليوسف سمرين تحديدًا فصل "العقل والروح" الكتاب موجود في الانترنت بصيغة pdf. خلاصة الخلاصة وزبدة الزبدة ومكنون المكنون في مذهب ابن تيمية في هذا الفصل.

الكتاب من طراز رفيع ويوسف سمرين من الباحثين الفضلاء وهو يقف أمام كثيرين من المنتسبين لابن تيمية انتسابًا فقط وله بحوثات عديدة آخر بحث له كان عنوانه "باسم السلف - نظرة نقدية في طرح الخليفي"

الخليفي رجل معاصر أتى بالعجائب في زماننا هذا باسم السلف وهو من شلّة من يطعنون في الإمام النووي رحمه الله ومن أتباعه ذاك الذي يسمّى محمد بن شمس الدين لا شك تعرفونه

يوسف سمرين أيضًا لديه كتاب نقدي جميل عنوانه "ماذا قيل يومًا في أفغانستان؟" وهو أطروحة في نقد تلك الفترة والأفكار التي انتشرت في ذلك الوقت لمنع تكرار انتشارها مرة أخرى ولكي لا يكرر المسلمون تلك الأخطاء "الكارثية" التي انتهت بأحداث ١١/٩ التي كانت الختام لذلك الفصل السوداوي المظلم من الانحراف الفكري

كثيرون يتحدّثون باسم ابن تيمية وابن تيمية منهم براء.

والعجيب من يقارنون النجدي ابن عبدالوهاب بابن تيمية، وابن عبدالوهاب لا يفقه حتى أحكام العقل الثلاث ولا يفقه شيء في المنطق حتى ولا في العلوم الرسمية وابن تيمية كان يطارح المتكلمين والنُظّار قاطبةً

ابن عبدالوهاب ليس حتى بالفقيه وإن كنا كِرامًا مُحسنين الظن نقول هو داعية صالح ولا يظفر بهذا حتى

هذه قناة يوسف سمرين وهذا هو [أرسلها] لديه اطروحات جليلة. عسى هذا يفيدكم إن شاء الله أخي سلطان بإذن المولى. وهو فلسطيني من القدس.

ذات مرة في كتابي "ملخص في الظاهر والباطن" ذكرت مقارنة بين طرفين في الاسلام وربطتهما بمقارنة بين الماديين والمثاليين

ثم اطّلعت على كتابات يوسف سمرين فإذ به فَعَل نفس الشيء تمامًا وبمقارنة أكثر تفصيلًا في عمله الضخم "نظرية ابن تيمية في المعرفة والوجود" فما كتبتُ أنا في ملخص أذكر فيه رؤوس أقلام في هذه المقارنة وهو قد بسطها في كتابه الحمدلله فكأنه قام بما أردت أنا القيام به مستقبلًا ولكن إن شاء الله لا يمنعني ذلك من بسطها بنفسي بما أراه

ولكن عرفتُ بذلك أنني لست وحدي من اقتنص وانكشف له هذا الطريق بالدراسة

اعتذر جدًا هنا الفصل المعني عنوانه "ضد المنهج الميتافيزيقي"

ولكن كلاهما الفصلان مفيدان جدًا لتوضيح الرؤية الخاصة بابن تيمية بصراحة أراهما الأهم في الكتاب وإن رأيتم فصول أهم أخرى نور على نور

يعني فصل "العقل والروح" ابن تيمية يرى فيه أن الروح نتاج مادي بالأصل ولا يمكن أن تكون مجرّدة لأن المجرّد لا وجود له عند ابن تيمية في العالم الخارجي وهذا يُفهَم من فصل "ضد المنهج الميتافيزيقي" صفحة ٤٦٣ تحديدًا

ومن هنا ينتقد ابن تيمية من يعتقد بوجود إله مطلق أو مجرّد

يقول هذا الإله فقط في الذهن لا يمكن وجود شيء مطلق في العالم الخارجي فلا يقول ذلك إلا المثاليون "هنا مقارنتي تظهر بالضبط" وفي الكتاب كله بسط لهذه المقارنة

وبدون مقاربات

رؤية ابن تيمية عينها رؤية كارل ماركس تمامًا

حين ندفع منهج ابن تيمية لأقصاه في تعامله مع الإله والدين والعقل والروح وما وصل له وما كتبه فهو عين ما نصل إليه حين ندفع منهج ماركس وانجلز لأقصاه في تعاملهما مع الإله والدين والعقل والروح وعين موقفهما

ماركس لم يلحد بالإله أو الدين ولكن ألحد بالتصور المثالي عن الإله والدين. وهو عينه موقف ابن تيمية ولكن لم يترك الاسلام لأنه يرى أن هذه التصورات المثالية دخيلة على الاسلام اصلًا من أيام الجهم بن صفوان في مناظرته مع طائفة هندية كانت تسمى السمنية وهي طائفة ضد طائفة البراهمة، وليت ماركس كان يدري عن ابن تيمية.

السمنية ماديون والبراهمة مثاليون

السمنية لا يؤمنون إلا بإله يُرى ويُحَس والبراهمة يؤمنون بإله مطلق ومجرّد.

في ايام الاتحاد السوڤييتي تم التنقيب عن كتابات وآثار السمنية ولكن للأسف لم يجدوا ذاك الشيء الأصيل في كتاباتهم لأن طائفة البراهمة أحرقوا كتبهم وأبادوهم تمامًا .

ومنهجي: لو قال لي أحدٌ من الناس هذا شيطان لا تقربه فإنني أقربه حتى أرى ما عنده فلعلّ ما عنده حق وكان ذاك الذي منعني من قربه قاطعًا لطريقي في بلوغه.

والباحث عن الحق لا يعنيه قول أحد عن أحد ولا تصورات أحد عن أحد بل يضع قدمه على عتبة أفكار كل شخص ويرى ما عنده فلعلّه قال حقًّا في شيء ولو لم يقل الحق في كل شيء.

هذا منهج الطريق وبه يكون مسلك التحقيق.

هذا كله وبالمرجع الذي أعطيتكم إياه يساهم في فهم رؤية ابن تيمية ومبانيه ومذهبه ولأي شيء قال ما قال.

قلت: ساطلع عليه ان شاء الله وارجع لك. [اطلعت على الفصل المذكور عن العقل والروح، ثم قلت ما يلي]

قلت: أخي كمال
قرأت فصل العقل والروح، فوجدت الكاتب وابن تيمية معاً إما ملاحدة وإما مُجسّمة. وفي كلامهما معاً أغاليظ ومغالطات لم تخلو منها صفحة واحدة من الصفحات الثلاثين تقريباً. فلا أدري هل أرسلت لي الكتاب لأزداد تقديراً لابن تيمية أم لأزداد احتقارا ً وكفراً به وبما جاء به هو وأصحابه؟
قرأته قراءة تدقيق، وأردت جمع مواضع الغلط من صفحاته بنصه فإذا بي أكتشف أنه لم تخلو صفحة من ذلك. فلو تحب بياناً لحكمي هذا فاختر أن أي صفحة شئت من فصل العقل والروح، وإن شئت أذكر أنا أمثلة.
أما هذا الكاتب فهو سلطة مسمومات وتخليطات، لا سلطة خضروات.
نعم اطلاعه كثير، يشبه ابن تيمية سبحان الله، جمع للغث ورأي أغث.

قال: أما عن كونهم ملاحدة فنعم هما ملحدان بالإله المطلق المجرّد ولا يعترفان به أساسًا ويعتبرانه في الذهن فقط لا وجود حقيقي له فعندهما لا يوجد سوى المقيد المتعين المتشخص يعني هما ملحدان بالإله الذي تؤمن به وليس بالإله مطلقًا وعلى هذا فكلنا ملحدون بإله بمعاني معينة ومؤمنون بإله بمعنى معين لا إشكال لا غرابة أصلًا. وأما أنهما مجسّمة فهذا له تفصيله في مقامه.
وأما أن في كلامهما أغاليط ومغالطات لم تخلو منها صفحة واحدة الخ... فماذا تعنون بالأغاليط والمغالطات؟ أن كلامهما يضرب بعضه بعضًا أم أن فيه سوء فهم لمقالة الطرف الآخر؟ على الطرفين هذا غير موجود فحبّذا لو نرى هذه الأغاليط والمغالطات.
وأما لماذا أرسلت هذا الكتاب فكما قلت "لفهم الطرف المخالف" ليس لزيادة تقديرٍ لابن تيمية فهذا لا قيمة له أصلًا ولا لزيادة احتقار ابن تيمية فهذا أيضًا لا قيمة له وأما لزيادة الكفر به وبما جاء به هو وأصحابه فهذه فيها احتمالات بعد القراءة فربّما يزيد إنكارك له بعد فهمه وهذا جيد لأنه يدل على حصول معرفة جديدة قامت بزيادة انكارك لمذهبه وإما أنك بعد فهمه يقل إنكارك لمذهبه باقتناعك بالطرح .
أذكروا أمثلة أخي سلطان من اختياركم ونرى

لو لم تقرؤوا سوى فصل العقل والروح حبّذا لو تقرؤوا فصل "ضد المنهج الميتافيزيقي" سترون أكثر لأنني عدّلت في الأعلى الفصل وكلاهما كما قلت متقاربان

ولبّ الحوار كاملًا: هل يوجد المطلق والمجرّد في الخارج أم فقط في الذهن؟

جواب هذا السؤال هو الحاكم على كل شيء في مذهبي ومذهبك ومذهب ابن تيمية والمذاهب الأخرى.

اثبات المجرّدات خارج الذهن بالمختصر

نعم يوسف سمرين قارئ نَهِم وبتعقُّل على ما رأيتُ منه

ولكنكم تقولون في كلامه أغاليط ومغالطات ولَم أُصِب مقصدكم فهل هو تضاربٌ في نسق كلامه فيضرب كلامه بعضًا أم أنه غلط في فهم مقاصد الطرف المقابل أم شيء آخر تسمّونه أغاليطَ ومغالطاةٍ؟!

قلت: لم أحصر أنواع الأغلاط، لكن وجدت أنواعاً كثيرة.

بالنسبة لأنه لا ينكر الإله مطلقاً بحجة أنه يؤمن بإله من نوع معين. هذه النسبية لا تغني في الإسلام شيئاً. وإلا لكان اليهود المجسمة والنصارى أصحاب الولد والمشركين المعددة كلهم أيضاً لا إلحاد فيهم ولا كفر، باعتبار النسبية. وهذا شيء لا يقول به صاحب قرءان. ولا التيمية أنفسهم يقبلون هذه النسبية العقائدية. الذين يقولون بنفس عقيدة "أرنا الله جهرة" وما شابه، لا حظ لهم في الإيمان بالله المعتبر.

أما عن وجود المجردات خارج الذهن: فهذه إحدى أغلاط الكاتب ومعه شيخه. أحتاج أن أجلس للكتابة إن شاء الله حتى أفصّل، فأعطني وقتاً بإذن الله أذكر بعض ذلك مع أمثلة على ما سبق.

قال: الإلحاد في اللغة هو الميل أو العدول عن القصد أو الشيء.

ابن تيمية ملحد بالإله المطلق المجرد هو والكاتب يوسف سمرين، وأنت ملحد بإله ابن تيمية ويوسف سمرين.

وهذه نسبية نعم لا إشكال ولكن هناك في النهاية إله واحد بمعنى واحد من يؤمن به على صواب ومن يلحد به على خطأ، من يؤمن به على حق ومن يكفر به على باطل. فالاعتراض بالنسبية العقائدية لا معنى له فالنسبية العقائدية واقعة اليهودي مؤمن بدينه كافر بالاسلام والنصراني مؤمن بالنصرانية كافر بالاسلام هناك نسبية عقائدية ولكن الحق واحد في النهاية.

كالنسبية في المعرفة، هذا يرى هذا صوابًا وذاك يراه خطأً وفي النهاية الصواب واحد والحقيقة واحدة.
أما استدلالك بآية "أرِنا الله جهرةً" فلا أفهم يعني هذا رد على عقيدة ابن تيمية يعني أم ماذا؟!
وأما عن وجود المجرّدات خارج الذهن هذه مسألة وليست إحدى الأغلاط، المسألة تتعلق بوجود المجرّدات خارج الذهن من عدمها والنقاش حولها ليست قول أحد يعني فكيف تكون إحدى الأغلاط؟ نقاش وجود الله كمثال لو قال شخص "هذه إحدى أغلاط فلان ومعه فلان" ما معنى هذا بالأساس؟ هذه مسألة ليست إحدى الأغلاط فلم أفهم مقصدكم أيضًا فلو تشرحوا أخي وخذوا وقتكم كما تشاؤون طبعًا

وكإضافة في الهامش:

المجرّد: الشيء بشرط السلب.

أيوجد هذا في الخارج ؟

أيضًا المطلق: الشيء لا بشرط الإثبات.

عند الشيخ الرئيس ابن سينا: الله هو الوجود بشرط السلب (وجود مجرّد)

عند الشيخ الأكبر وأهل وحدة الوجود: الله هو الوجود لا بشرط الإثبات (وجود مطلق)

فهذا الفرق بين المطلق والمجرّد للدقّة وكلاهما ابن تيمية ينفي وجودهما في الخارج

قلت: النسبية العقائدية موجود واقعاً وممنوعة شرعاً. وكلامي عن الشرع، لذلك قلت "صاحب قرءان" لا يقول بها.

"أرنا الله جهرة" عبارة المجسمة اليهود. مثل ابن تيمية ومن شابهه. فنعم هي ذم.

حوارنا مع ابن تيمية وأصحابه إن كان من منطلق الشرع فله طريق، وإن كان من منطلق العقل السابق على الشرع فله طريق. على الطريقين لا حجة لهم.

أما شرعاً، فالدين مبني على الإله المتعالي الأعلى العلي الذي لا يشبه شيء ولا يشبهه شيء من كل وجه وبكل اعتبار حقيقي. فالمجسم كافر بالإله الحق. ويكفي هنا أن ترى المؤلف يجعل ابن تيمية في صف الماديين، ويجعل مقابلهم بقية المسلمين عموماً سنة وشيعة.

وأما طريق العقل، فالمفترض أن التيمية ضد المنطق وتحكيم العقليات في الدين وتأويل الدين بمقتضى العقل. فلو قال "عقلاً نعرف أن الإله لابد أن يكون محسوساً، وكل ما ورد في الدين بخلاف ذلك يجب تأويله لصالح المذهب المادي" فقد فعل ما أنكره على الأشاعرة وغيرهم من تأويل ما يخالف مقتضى العقل. هذا فضلاً عن أنه لا حجة عقلية صحيحة له.

سأذكر بعض المقتبسات من كتاب صاحبك إن شاء الله بتعليق مختصر لأني لا أكتب من مكتبي لأكتب مرتاحاً. وراجع فصل العقل والروح لرؤية النص كاملاً لأني لن أكتب كل كلامه

١-ذكر مخالفة بعض الأشاعرة للأشعري في مسألة ماهية الروح، واستغرب مخالفة منتسب للأشاعرة للأشعري.

أقول: على فرض تحقق المخالفة فعلاً وإن كانت لا تظهر لي من ما نقله بوضوح تام، لكن مع ذلك الغلط هنا تخيله أن المنتسب للأشعرية يجب أن يوافق شخص أبي الحسن في كل آرائه. وهذا باطل. أهل السنك ليسوا مقلدة عميان لمن ينتسبون لهم في كل شيء. الحنفية مثلاً يخالفون أبا حنيفة في مسائل كثيرة. وهكذا. اسم المذهب المشتق من مؤسسه الأبرز لا يعني التقليد المحض له. خلافاً للتيمية عموماً والوهابية الذين لا تكاد تجدهم يخالفون شيخهم في شيء، على طريقة أهل الهوى في التعصب لرئيسهم.

٢-ذكر قول بعض المتكلمين كالغزالي ومن بعده بأن الروح "ليس في حيز" وما شاكل، ثم قال "كان هذا القول طعنة في مقالات المتكلمين" بحجة أن أدلتهم على الصانع لم تشمل خلق ماليس بمتحيز.

أقول: ليس طعناً في كل مقالات المتكلمين، إنما بعضهم أو حتى أكثرهم جدلاً، لكن من المتكلمين من قال بغير ذلك. فهذا من ميله لرفض مقالات المتكلمين وسعياً لإظهار تناقضهم مع نفسهم. مع أن العبرة في مجمل الحركة الكلامية الواسعة والتي استقرت على مقالة الروح المجرد عموماً.

٣-يقول طاعناً "كما كانت تشبيهات المثاليين للإله بالأحلام والأعداد المجردة أو قياسه على مجرد التصورات والأوهام.."

أقول:

أولاً يريد وصم خصومه بالتشبيه الذي هو غارق فيه بقوله "تشبيهات المثاليين". رمتني بدائها.

ثانياً، المنزهون يريدون رفع العوام الجهلة مثله الغرقى في سجن الحس، فاستعملوا هذه الأمور لرفعهم عن الحس، وليس للقول بأن الله يشبه هذه الأشياء. ولن تجد منزهاً واحداً يقول بأن الله يشبه هذه الأمور العقلية أو الحسية. يعني مغالطة تشويه الخصم وسوء تفسير كلامه وقصده.

ثالثاً، استخفافه بالأحلام (جزء النبوة)، والأعداد (أساس العلوم الطبيعية والرياضية وسُلم الارتقاء للعقلية)، والتصورات (!) بل حتى الأوهام التي لها سلطان أقوى من سلطان الحس نفسه بدليل تحرك الناس بأوهامهم وتسخيرهم حواسهم بل وقتل أجسامهم بسبب أوهامهم، يريك أن هذا الغافل المعظم للحس لا يكاد يفقه شيئاً حقيقياً ولا حتى عن ما يقوله هو.

٤-ينقل قول الشيخ القونوي قدس الله نفسه في الأربعين "الإنسان هو الحق وهو الذات..وهو الخلق وهو القديم وهن الحادث" وبقية المقامات، ويعتبر هذا باطلاً.
أقول: هذه الأسماء لها اعتبارات في الإنسان، كل اسم يعبر عن مقام وجهة. وأساسه جمع الإنسان للحقائق. وهو في القرءان "سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم" فجعل الأنفس في مقابل الآفاق كلها. ثم قال "أولم يتفكروا في أنفسهم ما خلق.." في الروم، فجعل النفس طريق معرفة العوالم كلها وحتى لقاء الله. وهكذا بقية الآيات والحقائق الدالة على الجامعية الإنسانية. طبعاً الجاهل بربه كيف يعرف نفسه، والجاهل بنفسه كيف يسلك لربه، "نسوا الله فأنساهم أنفسهم".

٥-ينقل موافقاً لقول ابن تيمية أن عالَم المثال لا وجود خارجي له بل هو "موجود في نفسه" يعني نفس المتخيل فقط.
أقول:
الجهل هنا بأساس التناظر بين النفس والآفاق. فلولا وجود الشيء في الخارج لما أمكن وجوده في النفس أصلاً. مثلاً لدينا بدن طبيعي ويوجد في الخارج عالَم طبيعي، وكذلك في كل مرتبة في ذواتنا لابد من وجود عالَم خارجي هذه المرتبة فينا منه وفيه وبه. العقل يقابله عالم عقلي، والمثال يقابله عالم مثالي، والحس يقابله عالم حسي. هذا أولاً.
ثانياً، كيف أمكن أصلاً وجود شيء في أنفسنا لا يقابله واقع خارجي مناسب له؟ هذا شيء غير معقول. مثاله الحس. لدينا لسان يتذوق، وفي الخارج يوجد ما يناظر هذه الحقيقة ويلبيها ويتممها. وقس على ذلك. فكيف يتخيل معتقد بالخالق أن يجعل الله في النفس ما هو وهم محض لا واقعية خارجية له، هذا أمر غير مفهوم.

٦-قال "كان القول بمثالية الروح، وإثبات الإله غير المحسوس"
أقول: لاحظ هنا ربطه بين مثالية الروح والإله غير المحسوس. هذا يفهم منه أن القول بمادية الروح يؤدي إلى القول بالإله المحسوس. وهو مذهب التيمية. وننقل عبارات لابن تيمية أيضاً فيها دلالة على حصر الموجود بالمحسوس.
الآن القول بالإله المحسوس كفر عند السنة والشيعة والإباضية وعقلاء الأمم كلهم، بل نفس الماديين كالماركسيين الذين ينقل عنهم هذا المؤلف أيضاً انتهوا إلى الإلحاد بعد تأسيس المذهب المادي في المعرفة، فهم أعقل من التيمية أنفسهم.

٧-في كلامه عن الأسباب، ينقل ويقول كلاماً غير معقول. مثلاً ينقل عن شيخه "فإنه ليس في العالَم شيء إلا وهو مرتبط بغيره من أجزاء العالم"، وأيضاً "ما من سبب مخلوق إلا وحكمه متوقف على سبب آخر وله موانع تمنع حكمه"

أقول: كيف يُفهَم هذا الكلام؟
إذا كان كل شيء مرتبط بكل شيء بسبب وحكمه متوقف عليه وله موانع، فكيف بدأ الخلق؟ هل خُلق كل شيء دفعة واحدة ؟إذن لا سببية. هل خُلق شيء بعد شيء فكان اللاحق أثر السبب السابق؟ إذن يوجد شيء لا يتوقف سببياً على غيره بدليل سبقه له. خربطة وشخبطة، هذا وصف هذا الكلام.

٨-مثال استفزازي تيمي بامتياز. ينقل عن ابن تيمية "العقل في كتاب الله وسنة رسوله وكلام الصحابة والتابعين وسائر أئمة المسلمين هو أمر يقوم بالعاقل، سواء سمي عرضاً أو صفة، ليس هو عيناً قائمة بنفسها".
أقول:
أولاً المؤلف يمر على هذه العبارة مرور غير الكرام فلا يعترض على هذا التعميم والحكم الظاهر السخف.
ثانياً، أين في الكتاب والسنة..الخ أن العقل هو "أمر يقوم بالعاقل..الخ"؟ هذه مسألة لو سألت عنها أكثر الصحابة لما عرف عن ماذا تتحدث أصلاً على الأغلب، فهي فلسفية وكلامية لاحقة. فإن قال "أنا استنبطت ذلك من هذه المصادر"، فحينها يقول استنباطي وفهمي، وليس عين الكتاب والسنة..الخ بهذه الصورة المطلقة الجازمة.
ثالثاً، هو نفسه سينقل عن اب تيمية لاحقاً أن العقل في أغلب كلام السلف المقصود به العمل بالعلم المنجي في الآخرة. حسناً، يعني "أغلب" كلام السلف لم يكن عن العقل بحسب موضوع البحث أساساً.
رابعاً، على فرض أن العقل هو الروح، فالقرءان جعل الروح عيناً قائم بنفسه مثل "الروح من أمر ربي" و "يقوم الروح والملائكة" و "تنزل الملائكة والروح فيها".
خامساً، في السنة حديث خلق العقل وقول الله له "أقبل فأقبل وأدبر فأدبر"، وهي رواية في السنة وإن جحدها التيمية لكن على الأقل وجودها عند السنة والشيعة، مع الشواهد القرآنية، تكفي لجعل القول بأن العقل عين قائمة بنفسها قولاً إسلامياً معتبراً. بل هو القول المعتبر، لكن يكفي هذا لمعرفة تعسف وتخريف وتحريف ابن تيمية وأصحابه لمقالات المسلمين ودلالات المصادر الإسلامية، اتباعاً للهوى.

--

فاصل: بالنسبة لقولكم أخي كمال عن أن احتقاري ورفضي لابن تيمية أو عدمه لا قيمة له. أخي نحن شهداء الله في الأرض، كلامنا له وزن مثل بقية المؤمنين كما قال النبي صلى الله عليه وسلم. وكذلك اقرأ ماقاله أهل المعرفة في دعاء إبراهيم "اجعل لي لسان صدق في

الآخرين"، فإن ألسنتنا لها تأثير حتى على النفوس المطهرة للأنبياء فضلاً عن عموم المؤمنين والناس. فاعرف منطق أهل الإيمان وقيمته، ولا تنظر للأمور بعين الظاهر الدنيوي فقط.

--

نرجع.

٩-نقل المؤلف عن شيخه "العقل نفس الغريزة التي في الإنسان التي بها يعلم ويميز ويقصد المنافع دون المضار".

أقول: أورد هذا في سياق بيان حقيقة العقل. لكن المشكلة أن هذا تعريف ليس لذات العقل بل لمحله وأثره. والكلام ليس عن كونه "في الإنسان" مطلقاً، بل عن الحقيقة الخارجية للعقل. ولو كان العقل معرفاً بالماهية بكونه "في الإنسان" فكيف يوجد في الملائكة مثلاً. ثم كم من إنسان "لا عقل له" ! وكم من إنسان يضر نفسه ويهلكها وهو لا يشعر كما قال الله. فالكلام بالجملة ضعيف وبعيد عن الموضوع.

١٠-قال المؤلف مقارناً مسوياً بين ابن تيمية والماديين في منهجه "كما خاصم الماديون المثاليين..سيقول ابن تيمية.."

وهذا شاهد آخر على كون ابن تيمية مادي المنهج. فهذا وغيره رد على قول الكثير عنه أنه غير مجسم، مثل ما ذكرتم أنتم في حوارات سابقة لنا بنفيكم التجسيم عنه. والحال أنه مجسم تمام التجسيم ليس في عبارة هنا وهناك ولكن في صلب منهجه المعرفي، كما يقول المؤلف هذا الذي عنده زبدة الزبد كما تقول عن ابن تيمية.

١١-نقل كلاماً طويلاً لابن تيمية عن القول بعدم تماثل الأجسام رداً على الأشعرية. وهو مثال ممتاز على سماجة وسفسطة ابن تيمية بل وقاحته في التحريف والكذب على خصومه جهاراً نهاراً.

وهذه عبارته "فهو أصل تلقوه من المعتزلة، وهو أن الجواهر والأجسام متماثلة، بخلاف الأعراض فإنها قد تختلف وقد تتماثل. وحقيقة هذا القول أن الأجسام متماثلة من كل وجه، لا تختلف من وجه دون وجه. بل الثلج مماثل للنار من كل وجه..الخ"

أقول:

يكفي أنه أقر أنهم يقولون بتماثل الجواهر مع اختلاف الأعراض.

ثم بعدها يقول بأن "حقيقة" قولهم أن "الأجسام متماثلة من كل وجه"

يعني سبحان الله على قلة بل عدم العقل والأدب معاً. هو نفسه يقول لك أنهم يقرون باختلاف الأجسام من وجه الأعراض، ثم ينسب لهم القول بتماثل الأجسام من كل وجه مطلقاً.

١٢-ينقل عن ابن تيمية قابلاً له، أن الجوهر الفرد "لا تتميز يمينه من يساره ولا يُعرَف بالحس، وهو ممتنع وجوده فإن وجود ما لا يتميز منه جانب من جانب ممتنع"
أقول: تأمل هذا الكفر. هذه قاعدة كلية كبرى عنده وهي أن الموجود لابد أن يكون محسوساً ويتميز يمينه من يساره. وهذا بالضبط ما شرحه سعيد فودة مثلاً من كلامه، وسيبين ابن تيمية بعد ذلك أن إلهه أيضاً له جوانب متميز بعضها عن بعض ويُعرَف بالحس وإلا يجب الحكم عليه بامتناع الوجود يعني معدوم.
كذلك بعد هذه العبارة في نفس الفقرة سيرد على الشيعة والسنة والصوفية والفلاسفة القائلين بوجود موجود لا في العالم ولا خارجه ولا متحرك ولا ساكن ولا متصل بغيره ولا منفصل، ويسمي شيخ إسلام الملاحدة هذا مثل هذا القول "أمثال هذه الترهات". فتستطيع تخيل ما هي التحقيقات بعد ذلك في الإلهيات عند مَن يرى رفع الأضداد الكونية من الترهات.

١٣-ينقل المؤلف عن ابن تيمية تحتمل مخالفة ما يذهب هو إليه من منع الوجود الخارجي لما في النفس. هذه عبارة ابن تسمية "فإن ما في النفس صفة قائمة بها لا يكون في الخارج، وإنما المراد أن يوجد في الخارج ما يطابقه"، ويفهم المؤلف من هذه العبارة أن "ليس الوعي مستقلاً في الوجود".
أقول: ما علاقة هذه العبارة بهذا الفهم؟
ابن تيمية يميز هنا بين ما في النفس وما في الخارج ويحتمل وجود مطابق في الخارج لما في النفس.
كذلك الذين يقولون بالتناظر بين ما في النفس وما في الخارج يبنون أيضاً على هذه القاعدة. فالانفكاك ليس مطلقا بين النفسي والخارجي، بل يحتمل المطابقة ويحتمل عدمها.
الآن نحن نقول بأن كل ما في النفس من حيث الجنس الكلي موجود عالم مجانس له في الخارج، ومن حيث الشيء الجزئي سيوجد ما يطابقه في الخارج ولو على أقل تقدير يوم الحساب "يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضرا وما عملت من سوء تود لو أن بينها وبينه أمداً بعيدا". وهذا معنى ورود آلهة المشركين جهنم، أي صور العقائد التي عملوها بحسبانهم وظنونهم الفاسدة. ومن هنا يرتفع التناقض المتوهم من دخول عيسى النار مثلاً لأن النصارى اتخذوه إلهاً. عيسى من حيث هو في الجنة، لكن عيسى حسب الصورة الكفرية للنصارى في النار معهم إن شاء الله. وكذلك هنا. ما في النفس يدل على كلي وجزئي. مثلاً النفس تتصور إلهاً، كذلك يوجد إله في الحقيقة الخارجية، وأما العقيدة الجزئية لكل نفس فهذه توجد أيضاً بنحو أو بآخر في الخارج الأخروي. وأما عن كون الوعي "مستقلاً في الوجود"، فلا يُفهَم مراده بالاستقلال ومَن قال بهذا الاستقلال. نعم، بناء على قاعدته المادية أن الوجود

مادة طبيعية فقط، فنعم لعله لا يرى الوعي "مستقلا" فيه، لكن إن قصد بأن النفس لا تستقل عن البدن فيكفي قول الميت الكافر "رب ارجعون" لتعرف فساد قوله إن كان مؤمناً.

١٤-ينقل رأي ابن تيمية أو تحريفه لآية "وجعلنا لهم سمعاً وأبصاراً وأفئدة فما أغنى عنهم سمعهم ولا أبصارهم ولا أفئدتهم من شيء إذ كانوا يجحدون بآيات الله"، وأقحمها ابن تيمية في جدله ليقول بأن العقل "لا يحصل بمجرده الإيمان النافع"

أقول: هذه من معارك ابن تيمية مع طواحين الهواء الكيشوتية. مَن من العالمين قال بأن العقل "بمجرده" تحصل به النجاة !؟

ثم الآية تتحدث عن السمع والبصر والفؤاد، فلماذا يذكر "العقل" والمفروض أنهم يأخذون بحرف القرءان.

ثم الأهم من ذلك، الجحد عمل الإرادة، لكن العقل كاشف للحقيقة، وبدون الإرادة لا نجاة، فجعل ابن تيمية الحوار عن العقل بدون ذكر الإرادة جهل بالآيات. العقل لو عرف ما بين المشرقين، فبدون الإسلام وهو إرادة فلا نجاة. فهذا يريك جهله بالتفسير.

١٥-يقول المؤلف الناقم على المسلمين مع شيخه استفادتهم من الفلاسفة اليونانيين، يقول بوجوب "توظيف المنجزات العلمية في إطار فلسفي شامل، وفق نظرة فلسفية تتسق مع آليات العلماء التجريبية وتنطلق منها"

وكذلك يرد على من يقولون بشيء "لا يمكن للتجريبيين الانطلاق إليه للبحث فيه"

فهنا تراه يجعل التجريبية أساس.

ثم يقول بأن "الأدلة التجريبية ليست سوى معطيات للفلسفة، كما أن الحس مرتبة للعقل، وإن كان الأساس الصلب له"

لاحظ هذا الخلط والهوس.

لا معرفة بدون تجربة.

التجربة أساس، لكن في إطار فلسفي.

الفلسفة بالعقل.

الحس مرتبة دنيا للعقل.

الحس هو الأساس الصلب للعقل.

هذا إنسان فيه ذهنه إعصار وفوضى. ولا يميز رأسه من قدمه.

١٦-ثم يسأل أهل التنزيه الإلهي "تنزه عن أي شيء؟ عن القابلية للحس، عن المعيّن؟" وهذا تصريح بالتجسيم ما بعده تصريح. ويجعل نقد فويرباخ مع نقد ابن تيمية له ، يعني نقد ما يسميه "المثالية". يعني التنزيه.

هذه بعض الملحوظات على كلامه. في الجملة هو جاهل مثل شيخه، وكلامه متناقض متعارض وسخيف وكفري في آن واحد. وسامحك الله على إشغالي بهذا الكلام. لكن عسى أن يكون هذا شاهد لك على سبب تقززي العلمي والوجداني من هذا السفيه وأصحابه القدماء والمعاصرين. نسأل الله العافية.

--

فصل: بالنسبة لسؤالكم عن وجود المجردات والمطلق، فنعم كلها موجودة في الخارج.

وأنت أدرى بذلك فأنت ممن يقول بوجود مراتب متعددة، وتعتقد بما وراء المثالية والمادية معاً كما في كتابك عن الظاهر والباطن.
وبصراحة تحيرت في شأنك أخي كمال، مرة مع الشيعة ومرة مع ابن عربي ومرة مع ابن تيمية، ومرة مع كوتامي. ايش القصة؟ هل ما زلت في طور "هذا ربي..هذا ربي" أم عرفت الحق بالحق والذوق؟

--

ثم أرسل تسجيلات صوتية، ستجد خلاصتها في كلامي في ردّها. لكنه كتب: نعم عند ابن تيمية لا يوجد في الخارج موجود وإلا ويكون محسوسًا. وكتب: فَالْآن ظَهَرَ نَجِيْثُ الْقَوْمِ، وَانْتَقَاضَتِ الْتَّرِيكَةُ عَنْ أَخْبَثِ رَأْلٍ .

قلت: أخي حين أقول بدون تسجيلات هل لا تبالون بطلبي أم ماذا؟ من فضلك اكتب ما تريد قوله.

بالنسبة لأول تسجيلات عن عالم المثال:
أنا ذكرت حجتي في الإيمان به، فلا تلزمني بحجة غيري.
لم ترد على حجتي بدليل، كل ما قمت به هو الرد على دعواي بدعوى من عندك.
أنت تقول "قمنا بتجريدها بالذهن"
أنا أقول: لولا واقعية الكلي في الخارج لما أمكن أصلاً اكتشاف الذهن للكلي المجرد.
يعني أنتم تدعون أن الذهن يقوم بعملية لا واقعية خارجية لها، وتدعون أن الله جعل الذهن يفعل ما لا واقع له مطلقاً في الخارج. أنا أدعي استحالة ذلك من حيث أن الذهن غارق في الواقع ولا يستطيع الانفكاك عن الواقعية من كل وجه، وأدعي أن حكمة الله تمنع خلق الذهن المختلق للأباطيل من كل وجه.

ثم دليل آخر لي: توارد الجزئيات في الدنيا والآخرة يوجب الاعتقاد بأمثالها الثابتة المطلقة. وهو قوله تعالى "وإن من شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم". الشيء له خزائن عند الله يعني عالم البقاء، والشيء له تنزل بقدر معلوم وهذه جزئياته المشخصة في عالم الفناء. "ما عندكم ينفد وما عند الله باق". وأنتم تقولون بأن القدر المعلوم موجود بدون الخزائن العالية، مع اعترافكم أن الذهن يعرف هذه الكليات.

ثم عقلاً: الإنسان المطلق تقولون معدوم، ثم تقولون الإنسان الجزئي موجود. تثبتون حقيقة الفرع وبطلان الأصل. هذا خلاف الأصل العقلي ولابد له على أقل تقدير من برهان قوي. ولا برهان عندكم غير الدعوى المجردة أن الكلي لا واقعية له في الخارج. كمثل من يدعي أن الإله تصور ذهني اختلفته العقول ولا ألوهية في الخارج أصلاً.

أما قول القونوي بكذا ورد الخميني بكذا، فلا تحتج علي بسلطة الشخصيات حين نتباحث في العقليات والشرعيات العرفانية.

ثم قول القونوي بأن الجزئي يوجد بالكلي، هذا في الجملة لا ينقض قولي. فنعم المنزل بقدر معلوم يوجد بالخزائن الباقي بفعل الله تعالى، ولا يوجد مستقلاً عن مثاله العالي ويستحيل ذلك. لكن الكلام هو: هل يوجد الكلي مستقلاً عن الجزئي؟ نعم. فوجود الكلي سابق عقلاً وقرآناً عن تنزلاته الجزئية. ودليله مشاهد: فنحن نرى الجزئيات تحدث شيئاً بعد شيء، مما يدل أن الكلي لا يوجد بكل تنزلاته المحتملة دفعة واحدة، بل هذا مستحيل أصلاً لأن التنزلات غير متناهية إمكاناً بينما الكلي حقيقة واحدة متناهية من حيث الماهية الأصلية. فالإنسان حقيقة واحدة ذات صور غير متناهية. "لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي".

ثم لا تطالبني بإعادة القراءة كأني لم أفهم هكذا بدوم بيان. إما أن تبين ما تعتقد أني أسأت فهمه أو دع الكلام.

يوجد مثال يظهر لك تحيز وتعصب المؤلف وجهل من ينفون المطلق: يروي المؤلف عن علي أنه قال "الرحمة في الكبد"، يريد أن هذه المعاني مشخصة. لكن غاب عنه أن الحديث الأقوى هو أن النبي قال "خلق الله الرحمة مائة جزء" ثم ذكر تنزل واحدة في الدنيا والباقي للآخرة. فهذا من شواهد استقلال الرحمة كحقيقة بالخلق، وأن كل الرحمات في الدنيا، حتى تلك التي "في الكبد" هي كلها آثار رحمة واحدة. ثم قال الله "رحمتي وسعت كل شيء" أم أن رحمته سبحانه أيضاً في الكبد !؟ كبد لا كالأكباد ! هذا الناقص. سبحان الله الهوى يعمي ويصم.

هذا بالنسبة لمسألة الكليات. جوابك لا جديد فيه ولا ود مبين فيه ولا تعاطي مع بياني. لا أدري لماذا تغلق عقلك عن السمع والجديد والغريب عنك بدون هضمه واستيعابه.

أما بالنسبة لدفاعك عن ابن تيمية وقولك أنك إنما تنصف القوم ولا تنتسب لهم:

نعم أنصف مَن شئت، لكن تعال لنرى أحد محاولاتك في الإنصاف هذه وهي دفاعك عن ابن تيمية أنه غير مجسم.
أنا ومن قبلي وبعدي علماء المسلمين عموماً، يقولون هذا الرجل مجسم، الدليل؟ يقول أن الموجود لابد أن يكون محسوساً له كل خصائص المحسوسات من التحيز وتميز اليمين عن الشمال والحركة وما إلى ذلك من خصائص الجسمية.
هذا قولنا. ما قولك يا أخي المنصف؟
تقول: نعم ! ابن تيمية يقول كل موجود محسوس. وتقر بكل ما سبق. لكن، آه، هنا النقطة التي غابت عن الكل: ابن تيمية ينكر أن كل محسوس فهو جسم. وأنتم تدافعون عنه بسبب هذه الحجة. وهذا تسمونه إنصافاً ؟! هذا أسوأ من السفسطة.
ما هو المحسوس؟ يدي رجلي لساني عيني، هذه المحسوسات. هل المنصف يفهم العربية؟ هل يفهم المدلولات؟
المحسوس هو لفظ آخر للجسم. سميه إن شئت بطاطا. عبث ابن تيمية وهروبه من المعاني باللعب بالألفاظ شأن مشهور عنه وعن الوهابية. دعنا من الألفاظ. ما واقع الموضوع؟ المحسوس بالحواس وخصائص المحسوسات، هذا ما يطلق عليه الجسم في اصطلاح المتكلمين وهو ما يعرفه الكل. سميه طبيعة، بدن، جسد، شلغلغ، طرمطم
سميه ما شئت. طالما أنه محسوس فهو ما نطلق عليه الجسم. كما أن غير المحسوس له أسماء، وما هو بين المجرد والمحسوس له أسماء. لاحظ الهذيان والعبث التيمي الذي تدافعون عنه بأنه إنصاف.
هذا مثال على ما تعتبرونه إنصافاً. ولذلك أنصحكم بترك "الإنصاف"، وتحيز للفئة المحقة، ولا تكن للخائنين والجاهلين خصيماً.
ثم أنت تقبل فعلاً أن الله محسوس مثل ابن تيمية؟
تقول انك تنصره فيما هو حق، فهل تعتبر هذه واحدة من مسائله التي هو محق فيها؟
ثم نعم، الحق قد يوجد حتى مع الكافر، أنا لم أنكر ذلك، وبدلاً من أن تأخذك العزة بالإثم وتشتمني لأني نبهتك ونصحتك، افهم كلامي أولاً.
حين نقلت لي عن ابن تيمية قوله عن قبول الحق وترك العادات السيئة، هل قلت لك "هذا من ابن تيمية فإذا هو باطل كله؟" لا. قلت وفصلت وجوه الموضوع. إذا كنت تقرأ كتبي ستجد الإنصاف على وجهه لكل فرقة تعاطيت معها.
ما تقوم به أنت ليس إنصافاً، لكنه تقلب غير متزن. يعني مثلاً تقول أن قول ابن تيمية في عدم الحجة على إله غير محسوس هو قول يستحق النصرة، ثم تقول بالعرفان وغينون وابن عربي

وما إلى ذلك، عزيزي بمجرد قولك بالقول الأول فأنت مطرود من جنات أصحاب القول الآخر ولا مكان لك فيها أصلاً، بل يخشى عليك سوء الخاتمة. واضح؟ المسألة ليست فقهية والمسح على الجورب حتى تحتمل أقوالاً. إذا قلت بإله محسوس فأنت كافر ملحد لا حظ لك في الإيمان وتعبد صنماً ولعلك تنتهي إلى الإلحاد ظاهراً وباطناً، مثل كثير من التيمية ومثل الملحد المستدل بالماوكسية هذا المؤلف الذي أرسلته لي.

"هذا ربي..هذا ربي" تشير إلى أمرين في كلامي لك أنت وتنزيله عليك: إما أنك لم تعرف الله هل هو محسوس أم لا؟ وإما أنك تتربى جوهرياً

بمصادر متناقضة متخالفة ولا تستقر عند أهل الحق في الأصول ثم تطلع على ما تشاء بعد ذلك.

قال: لنختصر: اثباتك للمجرد خارجًا مردود بأدنى دراسة للعقليات.

الجزئيات الخارجية نستخرج منها مفهوم كلي مشترك يقع عليها على التواطؤ وهذا المفهوم ذهني اخذناه من خلال عملية التجريد العقلي.

مردود يعني بأدنى نظر.

+ لم أشتمك أين شتمتك؟

هذه ألف باء المنطق

لعلّه اختلط عليكم مقصدي بالحق.

لا أعني به أن قول ابن تيمية صواب لكن اقول انتم تنسبون لابن تيمية اقوال خاطئة والزامات لا تلزمه بالمختصر وهذا ظلم له

سلطان عقيدتك كاملة مبنية على انك تثبت وجود مجرد او مطلق في العالم الخارجي

مهمتك: قم باثبات ذلك بالبرهان تبعًا لقوله تعالى ﴿قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين﴾

كل ما قدمته خطابيات وأدلة فيها سوء فهم حتى، هات برهان على هذا الإله الذي تؤمن به، إله مجرد مطلق موجود في الأعيان

لو قلت لي برهانك بقلبك فانتهينا هذا يلزمك وحدك ولا مكان له في النقاش لأن الكشف حجة على المكاشف وحده .

قلت: أما شتمك لي بأني متضخم ايدلوجياً ومنعدم معرفياً، فحسبي الله.

تقول أني أرد مجملاً ، ألا ترى عينك ما أكتب؟ لم أقل مهووس مجسم وأذهب، قد فصلت ونقلت وشرحت، لكنك لم ترد على الشرح.

ويا عجبي أنك تقر بأن "كل جسم فهو محسوس"، ثم تقول: لكن هل كل محسوس هو جسم؟ والمفترض أن هذه حجة دامغة. لكن لا أنت ولا مَن تدافع عنه قال بصريح العبارة ما هو الفرق بين المحسوس والجسم عندكم. يعني الآن اقتربتم أكثر من الإقرار بالجسمية لفظاً، وإن أقررتم بها معنى. تقولون "الجسم لفظ مجمل"، ليس مجملاً في البحث المفصل: نحن نقول المقصود المحسوس، مثل جسم الحمار والتيس وكوكب المريخ، كل ما له هذه الخصائص، هذا نسميه للبحث جسماً. له خصائص، يجتمع ويتفرق، يتحرك في المكان، وما أشبه مما فصله المتكلمون منذ القديم. هذا قصدنا. لا تقل "مجمل" بعدما ذكرت المفصل. النقاش هنا. هل الله جسم بهذا المعنى المفصل؟ تقولون: محسوس ولا تقولون جسم. لماذا؟ هل ورد في الشرع أن الله محسوس؟ هذا الملحد الذي تدافعون عنه من فرط إنصافكم، ألا يقول بوجود لزوم ألفاظ الشرع، فما بالكم تقولون بالمحسوس والمشخص المتعين وما إلى ذلك من ألفاظ المادية.

قال: سلطان والله لم أشتمك لكن هذه حكاية عن الحال مما رأيته أنا يعني لماذا اشتمك عدوي أنت؟ حتى لو عدوي لماذا أشتم وأسب ؟

قلت: تقولون أني لم أفهم كلام المؤلف صاحبك: قد نقلت لك حروفه واستنبطت حصراً منها. ماذا تنكر منها؟ قد رقمتها لك للتسهيل. فإما تنكر ببرهان وإما تقر بشكر وامتنان إن شئت الإحسان. أما أن تهبط إلى مستوى شتمي والتحرؤ على ذلك، فاحذر ذلك فعاقبته وخيمة.

قال: طيب حقك علينا يا حبيبنا
هات برهانك الآن على الإله المجرد/المطلق إن كنت من الفئة المحقّة الناجية بإذن الله

قلت: سبحان الله على هذه الطريقة العجيبة. تظن أنك بترك ما كتبته أو وسمه بالخطابيات وهكذا بردود مجملة تكون قد رديت عليه.
تقول ألف باء منطق، وترد على الدعوى بدعوى، بدون فهم حقيقة ما ذكرته لك، ولا التعاطي معه، هذا رد برهاني الآن؟
أنا الذي أسألك أولاً: هل أنت تقول بالإله المحسوس؟
امش معي قليلاً. أجبني خطوة خطوة ولا تخرج عن الموضوع

أرسل تسجيلاً صوتياً فقلت له: كتابةً !!. فقال: سجلت لكي أوضح لكم حقكم علينا يعني أنني لا أشتمكم وأعتذر فعلًا.

قلت: معذور حبيبنا.
بالنسبة لقولك عن المفهوم الذهني وما درستموه في أوائل منطق المظفر مثلاً، هذا ليس حجتي.
ولا يرد عليها. كلاما عن ما وراء ذلك.
لكن دعنا من هذا، هل تقبل بالمشي معي في هذا الحوار أو نوقفه هنا؟

قال: أنتم تضعون المسألة الآن بين يداي وأنا أملك طرح طويل فيها جدًا يحتاج لبسط
أنا اسأل عنكم أنتم لأنكم تقفون في وجه ابن تيمية وتنتقدونه وتشنعون عليه، يعني يجب أن
تملكوا برهان ضد مقالته، فما هو إذًا؟
لا أدرس أنا من المظفر فهو مبني على أصالة الوجود وهي باطلة عندي
دراستي في المنطق من كتب الشيخ الرئيس

قلت: المحسوس هو الكائن الذي له أبعاد، يتميز يمينه عن شماله، يتحرك في المكان، وما أشبه.
المحسوس الطبيعي يعني. جسمك وجسمي وما شابههما جوهرياً.
هل لديك مفهوم آخر عن المحسوس؟

قال: المحسوس كل ما يُعرَف بالحواس الظاهرة والباطنة
أنت يجب أن تثبت أن كل محسوس جسم، تقول أنت الآن بالمساوقة بين المحسوس والجسم
صحيح؟ هات برهان الآن

قلت: ما هي الحواس الظاهرة؟
ما هي الحواس الباطنة؟
وهل يوجد فرق جوهري وجودي بين المدركات بهما؟

قال: الحواس الظاهرة كالحواس الخمس
الحواس الباطنة كالرؤية القلبية والكشف ونحو ذلك
وكل هذه يعترف فيها ابن تيمية بالمناسبة

قلت: اتركني من ابن تيمية، وامش معي إن أردت الحق وبيانه. خطوة خطوة

قال: يعني عند ابن تيمية الله محسوس بالحواس الظاهرة والباطنة

قد ترى الله بعين بصرك وقد تراه بعين بصيرتك
نعم لا إشكال

قال: الحواس الخمس الظاهرة: هذه لا تقع إلا على موجود حسي ظاهري طبيعي، مثل المشموم والمتذوق والمحدود في المكان، صحيح؟
لا تفكر فيما سيلزم عن كلامك، أجب على صورة السؤال ولا تبحث عن مخرج من الإلزام إن قلت بالمعنى

قال: الحواس الظاهرة تقع على كل موجود خارجي مقيد متعين متشخص
الآن محل النزاع هنا: تقولون الله لا يمكن أن يقع عليه الحواس الظاهرة لأنها تتعلق فقط بالموجود المتعين المتشخص والله مجرد/مطلق
عليك إثبات هذه الآن:
١- قابلية وجود المجرد او المطلق في العالم الخارجي استقلالاً
٢- أن الله وجود مجرد أو مطلق
بهذه ننتهي من الحوار لأن هذا هو أساسه

قلت: مصر يعني أن لا تمشي معي. لماذا تخرج عن الموضوع. امش معي ثم سأمشي معك إن شئت. تقبل؟

قال: لحظه أنا بكلامي لا أمشي معك؟
قلت لك الحواس الظاهرة تقع على كل موجود متعين متشخص مقيد
أقبل أكيد تفضّل أكمل

قلت: "موجود متعين متشخص مقيد"، هل هذا وصف للكائن الطبيعي مثل الحيوان والكواكب؟ أم لا؟

قال:نعم كل الموجودات التي حولنا متعينة متشخصة مقيدة

قلت: حسناً.

الحواس الباطنة، هذه أيضاً لا تقع إلا على الموجود الطبيعي بالأوصاف الأربعة السابقة؟ (أقول طبيعي للاختصار بدلاً من ذكر الأربعة)

قال: نعم فإن قلت لا عليك الإثبات

قلت: اصبر، ولا تقولني شيئاً. أنا أريد الآن التأكد من فهمي لمقالتك أومقالة من تدافع عنهم للإنصاف.

قال: نعم تفضّل

قلت: الآن. هل يمكن للحواس الظاهرة والباطنة أن تقع على موجود غير طبيعي؟ يعني عرفت الآن منك أنها تقع على الطبيعي، فعل تقع على غير الطبيعي من حيث قابليتها وإمكانها؟ يعني هل الحواس مطلقاً (ظاهرة وباطنة) يمكنها بنفس تركيبها أن تدرك شيئاً غير طبيعي؟ مثلاً السمع لا يدرك إلا الصوت الطبيعي، فهل تقول بأنه يمكن أن يدرك صوتاً غير طبيعي؟
لاحظ سؤالي عن قوة الحواس ومجال إدراكها فقط.

قال: هذا يعتمد على وجود موجود غير طبيعي بالأصل وهو محل الكلام

قلت: نعم أعلم ذلك. لذلك دققت وقلت "لاحظ سؤالي"

قال: نعم سؤالك مفهوم وهو مبني على وجود موجود غير طبيعي والنقاش في هذا بالأساس فهمتني؟

قلت: فهل يمكن بالحواس الطبيعية، من باب الإمكان بغض النظر عن الوقوع، أن تدرك غير الطبيعي؟
نعم فهمت سؤالك. لكن الحكم الإمكان لا يعتمد على التحقق.
مثلاً العين الحسية عموماً يمكن أن تدرك موجوداً طوله زليون كيلو، وإن لم يوجد واقعاً هذا الكائن. لكن عقلاً نحكم بالإمكان أو الاستحالة بناء على التناسب بين أطراف القضية.
الحواس الطبيعية هل يمكن أن تدرك غير الطبيعي؟
يعني لو قدّرت موجوداً غير طبيعي، فهل يمكن إدراكه بهذه الحواس الطبيعية؟

قال: الحواس الطبيعية لا يمكن أن تدرك موجودًا مجرّدًا أو مطلقًا على فرض وجوده طالما أن فرض المحال ليس بمحال - أعلم أنكم لا تقولون أنه محال - فهذا محل النزا ع .

قلت: جميل.
ما الفرق بين الموجودات الطبيعية؟ هل هو بالجوهر أم بالأعراض؟

قال: أنا لا أقول بتماثل الموجودات الطبيعية وأقول أن الاختلاف بينها اختلاف نوعي في نفس حقيقتها ولو كان بين هذه الموجودات قدر مشترك.

قلت: نعم سؤالي الآن عن "القدر المشترك" بين الموجودات الطبيعية، ما هو؟

قال: ليس شيئًا محددًا فهي تشترك مثلًا بكثير من الأمور
جميعها موجودة يقع عليها "الوجود" وجميعها محسوسة الخ...

قلت: "الوجود " كمفهوم ذهني منتزع لا حقيقة خارجية له، صحيح؟

قال: نعم الوجود مفهوم ذهني لا معنى له سوى نفس ذات الموجود
ما الوجود؟ نفس ذات الموجود لا غير .
الوجود هو نفس الموجودية [من كتاب انشاء الدوائر لابن عربي]

قلت: فلنقتصر على القدر المشترك الحقيقي الخارجي، لا الذهني الآن.
قلت أنها كلها محسوسة. هل من وصف حقيقي آخر؟

قال: هناك موجودات طبيعية تمتلك قدر مشترك محدد مع موجودات أخرى وهناك موجودات طبيعية لا تمتلك هذا القدر المشترك وجميعها تشترك بقدر مشترك محدد يحتويها جميعها وهو أنها محسوسة
كل موجود خارجي هو محسوس.

قلت: هذا عرفته. شكراً. لكن هل من وصف مشترك بين كلها لا بعضها غير أنها محسوسة؟

قال: نعم قد يوجد ولكن لا يحضرني شيء محدد على التعيين الآن وفي الحالتين أنا اثبت قدر مشترك يعني وهو أنها محسوسة وانها موجودة وأنها متعينة ومتشخصة ومقيدة الخ...

قلت: طيب، مثلا المكان، هل كلها لها مكان أم تستطيع تصور محسوس ليس له مكان؟

قال: ما معنى المكان؟

قلت: حدود طبيعية يتحرك داخلها الموجود الطبيعي، فيكون في موقع ولا يكون في بقية المواقع. مثلاً أنت في سوريا وليس في أمريكا. المريخ في السماء وليس في الأرض. حيز تتنقل فيه الموجودات الطبيعية، كل التي نعرفها، الشمس فوق والشجرة تحت، نسبة إلى ناظر طبيعي

قال: تقصدون الخلاء ؟

قلت: سميه ما شئت، فهو ما وصفت لك. هذا قصدي تحديداً، لا أريد استعمال مصطلح مجمل. قد شرحت. وسؤالي عن قصدي. الموجود الطبيعي، كل موجود طبيعي نعرفه وشاهدناه وجربناه، له مكان ونحتمل تحركه في المكان ولو من باب الفرض. فهل تعرفون موجوداً طبيعياً أو تفترضونه لا مكان له، أم هو وصف مشترك ؟

قال: طيب اعتقد انكم تقصدون المباينة بين الموجودات، تأملت في مقصدكم أهذا هو ؟ "المباينة" ؟

قلت: لماذا تريد فرض مصطلح علي؟ أليس كلامي واضحاً؟

قال: وفهمت أنكم تسألون عن الجهة أيضًا وهي شيء مختلف.
لا أفرض شيء اهدأ أنا اسألك كيف افرض مصطلح عليك وانا اسأل؟
الله لا يحويه حيز ولا يحصره شيء ولا يحيط به شيء.

قلت: خلاء، مباينة، جهة، قل ما تشاء. كلامي عن الموجود الطبيعي وتنقله في الحدود الطبيعية كما سبق. هل تعرفون موجوداً طبيعياً لا مكان حاصل أو مفترض له؟ يتنقل في خلاء، يباين غيره من الموجودات الطبيعية، وله جهة بالنسبة لبقية الموجودات الطبيعية؟

قال: كل موجود خارجي يُشار إليه بالمختصر.

قلت: أنا لم أسال عن الله تعالى. لا تستبق البحث. قبلت أن تمشي معي، فأكمل وانطلق

قال: قلت الله باعتباره من ضمن هذه الموجودات الطبيعية وانه يخالفها في هذه الأشياء

قلت: تقصد، نعم يوجد موجود طبيعي (تسميه "الله") وهذا الموجود لا مكان له؟

قال: هذا الموجود "الله" لا يحصره شيء ولا يحيط به شيء وهو بائن عن خلقه وله جهة العلو ويُشار إليه .

قلت: هل هذا الوصف لهذا الموجود فقط من بين بقية الموجودات الطبيعية، أم غيره يشاركه في هذه الأوصاف؟

قال: الله محيط بكل شيء ولا يوجد موجود آخر غيره يحيط بكل شيء إلا هو، كل مخلوق يباين باقي المخلوقات والخالق بنفسه يباين جميع المخلوقات.
كل موجود طبيعي يُشار إليه، والموجود الطبيعي قسمان: خالق، مخلوق.

قلت: تذكير سابع ، أنا لم أذكر لا خالق ولا مخلوق. بحثنا الآن طبيعي وعقلي ينظر في الطبيعة فقط، فاصبر

قال: أعلم أنك لم تذكر خالق أو مخلوق أنا في مقام التفصيل هنا لجوابي بخصوص سؤالكم لأنكم سألتم هل كل الموجودات الطبيعية تشاركه في هذه الأوصاف؟ في بعض الأوصاف نعم في بعض الأوصاف لا.

قلت: تشاركه في المحسوسية، لكن ليس في المكان؟

قال: المكان بمعنى المباينة فكل موجود يباين غيره فالمخلوق يباين باقي المخلوقات والخالق يباين كل المخلوقات.

المكان بمعنى الجهة فكل موجود طبيعي له جهة ومن هذه الموجودات الطبيعية الله وله جهة العلو.
المكان بمعنى أنه محصور متحيز يحصره شيء ويحويه شيء أو هو في جوف شيء فالمخلوق هكذا نعم والخالق لا

قلت: هل ذات الله لها حد محسوس تنتهي إليه؟

قال: بخصوص ذلك أقتبس: ما قال عارف قط : يا الله إلا وجد في قلبه - قبل أن يتحرك لسانه - معنى يطلب العلو لا يلتفت يمنة ولا يسرة .
ماذا تعني بحد محسوس تنتهي إليه؟
مباينة يعني؟ نعم
تغاير؟ نعم
امتداد؛ طول عرض ارتفاع؟ يعني جسم إذًا
وهنا محل النزاع

قلت: الموجود الطبيعي الذي نعرفه بالحواس، دائماً له حد ينتهي إليه هو الذي يجعله يباين غيره من الموجودات، فالشمس لها حد دون القمر وهكذا. وكل موجود طبيعي أدركناه بالحواس الطبيعية له حد.
أقصد حد ذاتي. به يباين وبه يغاير المحسوسات في نطاق الوجود الطبيعي.
نعم، امتداد. هل له امتداد أم لا، السؤال لك أنت؟ سواء كان الامتداد معروفاً لك قدره أو تفترض له قدر لكن لا تعرفه.

قال: الله بائن عن خلقه.
الله ليس له امتداد يوقِع له معنى الجسمية والحصر والتحيز وأن يحد ويضاد الله غيره.

قلت: وضح.
لا تقل "ليس له امتداد يوقع له معنى الجسمية"، فهل له امتداد لا يوقع له معنى الجسمية؟ أم ما قصدك

قال: لا ولكن مقصدكم أنتم شرحتموه بخصوص الامتداد، فالامتداد بهذا المعنى لا يقع لله

قلت: الإله إذن ليس له امتداد.
فبماذا يباين ويغاير المحسوسات، ونحن لا نعرف محسوساً يباين ويغاير إلا بالامتداد؟
يعني الفاصل بينه وبين خلقه، هل الفاصل هو ذات الله أم غير الله؟ الفاصل نفسه ما هو؟
هل هو ذات الخالق أم ذات مخلوق أم لا خالق ولا مخلوق؟

قال: كلامكم سؤال عن جسم ليس له امتداد كيف له أن يباين باقي الاجسام
وأنا أقول الله محسوس يباين المحسوسات والمحسوسات منها ما له امتداد كالأجسام ومنها ما ليس له امتداد كالله.
أما أنكم لا تعرفون محسوسًا يباين ويغاير إلا بالامتداد فأنتم لا تعرفون محسوسًا بل لا تعرفون جسمًا يباين ويغاير إلا بالامتداد
نفس ذات الله
المخلوق يباين المخلوق
ومباينة المخلوق للخالق أعظم
أنت تسأل الآن عن كيفية هذه المباينة يعني ؟

قلت: أنا لم أذكر الجسم . أنصف أخي، حين لا أذكر لفظ الجسم تحملني إياه، وحين أنسبه لابن تيمية تقول أني ألزمه ما لا يلتزم. أين إنصافك ؟
نرجع:
تقول ذات الله هي الفاصل بينه وبين خلقه.
إذا كان كذلك فذات الله متصلة بالمخلوق وليست مباينة له

قال: انت لم تذكر الجسم لكن أقول كلامك يتعلق بالجسم
أنت لا تعرف جسمًا يباين ويغاير باقي الاجسام إلا بالامتداد وليس لا تعرف محسوسًا
اشرح مقصدك بهذا الاستنتاج
"إذا كان كذلك فذات الله متصلة بالمخلوق وليست مباينة له"
لا أفهم يعني حتى تكون ذات الله مباينة للمخلوق يجب أن يتوسطها شيء ؟

قلت: سبحان الله. الآن استنبطت من كلامي أنه "يتعلق بالجسم"، حتى وأنا لم أنطق به. لماذا؟ كيف عرفت أني أقصد الجسم ولم أتلفظ به. أجبني عن هذه قبل أن نكمل.

قال: لأنه فعلًا لا يوجد جسم يباين باقي الاجسام الا بالامتداد
يعني اتحدث انا في مقام الواقع
انت لا تعرف محسوسًا بل لا تعرف جسمًا
أنا هنا أوضّح لك وليس اتقوّل عليك

قلت: قبلت منك. احفظ هذا الموضع من كلامك لعلنا نحتاجه لاحقاً إن شاء الله.
رجوعاً إلى مسألتنا:
فهمت من كلامك أن المحسوس قد يكون له امتداد وقد لا يكون له امتداد، صحيح؟

قال: نعم

قلت: المحسوس منه محدود ومنه غير محدود؟

قال: ما معنى "محدود" ؟ متعين متشخص مقيد؟ كل محسوس بهذا المعنى محدود. لا يوجد محسوس مطلق.

قلت: كيف عرفت أنه يوجد محسوس لا امتداد له؟ بأي حاسة شهدته؟
حاسة ظاهرة أم باطنة؟ ثم أي واحدة منها؟

قال: الأمر مبني على التعاريف ومعرفة هل ثم مساوقة أو تلازم بينها أم لا
مثلًا كيف نعرف أنه ليس كل شكل يجب أن يكون مثلثًا؟ لأننا حين نتأمل في تعريف الشكل وفي تعريف المثلث لا نجد تلازمًا أو مساوقةً بينهما بحيث يكون كل شكل مثلث وكل مثلث شكل، نعم كل مثلث هو شكل لكن ليس كل شكل هو مثلث.
وهكذا بين المحسوس والممتد، لا توجد ملازمة بين تعريف المحسوس وتعريف الممتد ، نعم كل ممتد هو محسوس لكن ليس كل محسوس هو ممتد.
محل النزاع أنكم ترون ملازمة وأنا سألتكم عنها منذ البداية هذا الخلاف بيننا

قلت: حين يختلف اثنان، نأخذ القدر المشترك بينهما ثم نرى أين الدعوى الزائدة، ثم البينة على المدعي بالزائد.

تقرون بأن "كل ممتد محسوس". هذا القدر مشترك بيننا.
الآن تقولون "ليس كل محسوس ممتد"، أنا أنفي وأنتم تثبتون، ولي حجة الإقرار السابقة، فالدعوى الزائدة لكم. فأنتم ما دليلكم على نفي الملازمة؟ هل عقلكم يقدّر محسوساً لا امتداد له أم شهدتم ذلك بحاسة ظاهرة أم ماذا؟

قال: لا حاجة لتقدير العقل ولا لشهادة الحس يكفي التأمل في تعريف المحسوس وتعريف الممتد كما قلت.
تحتاج لتقدير عقلي او شهادة من الحس حتى تعرف أنه ليس كل شكل هو مثلث؟ كلا فقط تأمل في التعريفين فتعريف المحسوس (كل ما يُحَس) انت ترى أن هذا التعريف يتضمن "الامتداد"
أثبت.

قلت: المحسوس طبيعي، وكل طبيعي شهدناه ممتد، وذاته لها امتداد تنتهي عنده وتبدأ ذات غيرها. وافتراض محسوس طبيعي على غير هذه القاعدة هو الدعوى. طرد المشاهد في مثل جنسه (محسوس طبيعي) موافق للعقل. ادعاء عدم طرده هو الذي تجب له الحجة.
تقول ذات الله تباين. الفاصل هو الله. قلت: اذن حد الفاصل متصل بحد الخلق، فبما أن الفاصل هو الله فلا فاصل إذن لأن الله متصل بالخلق. مباينة المحسوس للمحسوس لا تُشاهد ولا تُعقل بغير امتداد. الكلام ليس في الألفاظ حتى نناقش تعريفات لغوية ، الكلام في المدلول المعقول.
يعني لا المحسوس ولا المعقول في المحسوس يدل على إمكان محسوس يغاير ويباين محسوساً آخر بغير امتداد ذاتي.
لنقرب الصورة: لنبدأ بالحواس الخمس الظاهرة، هل شهدت بها موجوداً طبيعياً غير ممتد؟ امش معي من هنا
بالمناسبة حتى لا أدع سؤالك بغير جواب:
نحن نعرف بالحس وبالعقل أن ليس كل شكل مثلث. ففي الحس أشكال أخرى، والعقل يقدر أشكالاً غير مثلثة. فنعم بالحس والعقل عرفنا. وقولك "تأمل" هو عمل عقلي.
لكن إن قلت لك: هل يوجد شكل غير محدود؟ حينها كلامي فارغ. نفس حقيقة الشكلية تدل على المحدودية. نعم قد نقدر عقلاً وانتزاعاً شكلاً عظيم القدر لا نحدده، لكن الشكل المحسوس لابد أن يكون له قدر محدد في الواقع.

فلو قست المحسوسية على الشكلية، فكذلك يرجع الكلام، المحسوسية لابد من اقتران المحدودية بـها، ويـزيـد ذلـك وصـف الـمحسوس بـمبايـنة ومـغايـرة المـحسوسـات مـع اشـتراك الـكل فـي المحسوسية.

قال: مغالطة.
أنت تستعمل قياس الغائب على الشاهد وتستعمل الاستقراء الناقص ثم تقول بطرد المشاهدة وأنه يوافق العقل، لا بالمختصر. هذا غير كافي في اثبات دعواك ولا يعطي اليقين. وقلب ذلك بجعل أن من يخالف دعواك هي الدعوة التي تحتاج لإثبات مغالطة، أنت في البداية قلت كل محسوس ممتد قم باثبات ذلك أما ما شهدناه لا يسمن ولا يغني من جوع. قم بتطبيق نفس الشيء بالحرف على المثلث، لنفترض كل شكل شهدته هو مثلث، تقوم بالطرد وتقول هي توافق العقل وأن ادعاء عدم طرده هو الذي تجب له الحجة وكلامك لا تجب له الحجة؟ كلا هذا لا يسمن ولا يغني من جوع وهو مغالطة.
أقول ذات الله تباين نعم والله يباين خلقه بذاته، ذات الله شيء وذواتنا شيء آخر، بالمختصر أ=أ و أ≠ب مبدأ الهوية.
أما قولك أن مباينة المحسوس للمحسوس لا تُشاهد ولا تُعقل بغير الامتداد هذا محل الكلام بالأصل ما الدليل أنها لا تُعقَل؟ يعني فيه تلازم عقلي، أثبت مرة أخرى.
لا نناقش في الألفاظ اللغوية ترا نحن نتحدث في دلالات معقولة اتفقنا على مسمياتها منذ البداية وحددناها فلا معنى لقول أن الكلام ليس في الألفاظ.
تكملة== تقول لا المحسوس ولا المعقول في المحسوس يدل على إمكان محسوس آخر بغير امتداد ذاتي.
أثبت مرة أخرى أنه ليس معقول.
لنبدأ بالحواس: هل شهدت بها موجود طبيعي غير ممتد؟ كلا ولكن ثم كان ماذا يعني؟ أنا في جزيرة كلها مثلثات، تسألني لنبدأ من الحواس الخمس الظاهرة هل شهدت شكل ليس مثلث ؟ اقول: كلا، ولكن ثم كان ماذا؟
بخصوص تقدير العقل فاختلاف لفظي، انت تسميه تقدير عقلي انا اسميه تأمل في التعريفين والمناسبة بينهما.

قلت: الحمد لله. اقتربنا.

إذا قلت لك: أنت شهدت المثلثات، وانتزعت منها مفهوم الشكل، لكنك لم تشهد مربعاً ولا مسدساً، حسناً، لكن هل تعقل شكلاً أياً كان لا يكون محدوداً بصورة خاصة يباين بها بقية الصور؟ يعني الكلام الآن في الشكلية ذاتها وليس في صورة من صورها مثلث أو مربع. هل تعقل الشكلية بغير محدودية ؟ يعني هل يوجد شكل مطلق أم كل شكل لابد له من صورة تخصه يشترك بها مع بقية الصور في كونه محدوداً وله خط وامتداد لو صار محسوساً؟ يعني هل تتصور شكلاً محسوساً لا يتشكل من خطوط ممتدة سواء كانت نقطة أو مستقيمة أو منحنية؟

قال: نفس حقيقة الشكلية لا تدل على المحدودية "لو تقصد الامتداد المتناهي" ولكن ننفي المحدودية بدليل آخر وهو منع وجود مالاتتناهى أبعاده "لانهاية بالفعل" وليس من خلال تعريف الشكلية.
قولك أن المحسوسية لا بد من اقتران المحدودية بها فبأي معنى المحدودية؟ الامتداد أم التشخص والتعين والتقيد؟ الأول يفتقر لبرهان الثاني نعم فأنا اقول لا يوجد في الخارج إلا محسوس ولا يوجد في الخارج إلا متعين ومتشخص ومقيد
يؤدي إلى = كل محسوس متعين متشخص مقيد وكل متعين متشخص مقيد محسوس.

قلت: هل يمكن أن يوجد شكل محسوس غير ممتد؟

قال: تعريف الشكل يتضمن الامتداد بالأصل

قلت: يتضمنه من حيث الشكل إذا صار محسوساً أم حتى ولو كان مفهوماً عقلياً منتزعاً ؟

قال: قرأت هذه، جاوبتك من سؤالك الأخير
هو تعريف الشكل يتضمن أن يكون له امتداد، يعني ماذا؟ لو فرضت شكل في الخارج فيجب قطعًا أن يكون له امتداد.
نفس حقيقة الشكلية تدل على الامتدادية لكن لا تدل على المحدودية "أن تتناهى الأبعاد".
هذا تفريق هام

قلت: طيب.
حتى أفهم هذه عباراتك:

١-حقيقة الشكلية لا تدل على المحدودية
٢-الشكل يتضمن الامتداد بالأصل
٣-الشكل يتضمن أن يكون له امتداد..قطعاً.
٤-نفس حقيقة الشكلية تدل على الامتدادية لكن لا تدل على المحدودية "أن تتناهى الأبعاد".
كيف تجمع بين كل هذا؟
الشكل يدل على الامتداد قطعاً. سلمنا.
لكن الامتداد لا يدل على المحدودية؟
هل يوجد محسوس شكلي ممتد بلا حد؟
إذا كان الحد هو الصورة، فكل شكل محسوس لابد له من صورة.(كلامنا الآن في المحسوس ليس في الانتزاع العقلي المجرد الباطل خارجاً)
وإذا كان الحد هو الامتداد، فكل شكل محسوس لابد من أن ينتهي عند امتداد ما وإلا لما تعددت الموجودات الحسية وتغايرت وتباينت.
صحيح؟
يعني كيف فصلت بين الشكل الممتد وبين وصفه بالحد؟ ماذا تقصد بالحد هنا؟ الصورة الخاصة (مثلث، مربع)، أم الأبعاد (طول عرض)؟

قال: لا يوجد محسوس شكلي بلا حد نعم ولكن بأي شيء نعرف ذلك؟ بنفس حقيقة الشكلية؟ كلا بل بشيء آخر وهو اثبات بطلان عدم تناهي الابعاد وهذا مشروح في علم الطبيعة.
اما ان الحد هو الامتداد كلا، الامتداد إما له حد وإما ليس له حد، وليس أن الحد هو الامتداد، نعم ننفي وجود امتداد بلا حد لكن ليس أن الحد هو الامتداد .
كل شكل محسوس لابد أن ينتهي عند حد وليس عند امتداد، الامتداد هو الذي ينتهي عند حد.
الحد هو انتهاء الامتداد
الامتداد اما ينتهي واما لا ينتهي. باطل أن لا ينتهي فيجب أن ينتهي "حد".
ما البرهان؟ برهان بطلان عدم تناهي الابعاد في علم الطبيعة.
مفهوم الكلام لحد الآن أم فيه تعقيد ؟

قلت: مفهوم. لكن لو تذكر الجواب بدون احتمالات هي مرفوضة عندك، وبدون مصطلحات تحتمل وجوهاً، يكون أيسر على المساكين مثلي. خذنا على قد عقولنا، تكلم مباشرة وبوضوح.

كل شكل محسوس له حد، الحد انتهاء الامتداد، ولا يوجد امتداد بلا حد. يعني؟ كل شكل محسوس له حد وانتهاء امتداد.

الآن عن الإله. هل تعرفه بالحواس أم بانتزاع عقلي؟

قال: لم اذكر احتمالات ترى، ولم اذكر مصطلحات تحتمل وجوهًا إلا وشرحت كل وجه مُراد منها في كلامي وأما أنني آخذك على قدر عقلك فلا افهم سخرية هذه يعني؟ تكلمت بمباشرة وبوضوح وارجع لكتب علم الطبيعة تجد كلامي مسطورًا فيها.

سؤالك (يعني؟ كل شكل محسوس له حد وانتهاء امتداد) انت تسأل إذًا (كل شكل محسوس له حد وحد) انتهاء الامتداد هو نفسه الحد

فنعم كل شكل محسوس له حد بالضرورة حين يوجد في الخارج، تقول لماذا وضعت قيد وجوده في الخارج؟ اقول الشكل ماهية والماهية لها لوازم بعض لوازمها توجد في الذهن وبعض لوازمها توجد في الخارج وهذا مشروح أيضًا في كتب علم المنطق وتحديدًا كتاب الاشارات والتنبيهات للشيخ الرئيس.

من الناس عرفوه بالحواس منها حواس ظاهرة ومنها حواس باطنة كما ذكرتُ في البداية سابقًا.

اما انتزاع عقلي، ماذا يعني بالضبط؟ دليل عقلي؟ الدليل العقلي شيء والانتزاع العقلي شيء آخر، الانتزاع العقلي حين تنتزع مفهومًا كليًّا من جزئياته هذا انتزاع عقلي اما الدليل العقلي يختلف تمامًا، فما مُرادكم منه؟

وعلى السواء الإله عندي معرفته فطرية بديهية جلية.

اضافة صغيرة: هذا النقاش يفيد بأن مسألة أن مقالة ابن تيمية ليس من السهل تفنيدها وتحتاج لطرح علمي حقيقي يناقشها وأن مسألة هل الله محسوس أم لا والتي تناقشناها أنا وأنت بغض النظر عن ابن تيمية كله ليس من السهل القطع فيها بأن الله ليس بمحسوس وبأنه مجرد ومطلق الخ... كل هذا يحتاج لفحص ونظر ليست مسائل سهلة وبسيطة وهو يوضّح فعلًا التمايز بين عمق طرح ابن تيمية وسطحية طرح الوهابية . وأنه لا يمكن وضع ابن تيمية في نفس الكفة مع الوهابية.

قلت: لدينا الآن مسألتان. حتى لا نخلط أريد الفراغ من الأولى. بالنسبة للشكل: حكمك على كل شكل بأنه محدود بالمعنى المشروح سابقاً، هل كلما وجدت شكلاً في الواقع تستطيع أن تحكم عليه بأنه محدود حتى إن لم تشهده بنفسك؟ يعني مثلاً إذا جاءك صديق لك وقال لك

"كمال، يوجد شخص في الخارج وجد شكلاً لكننا لا نعرف هل هو محدود أم لا، ولم يره أحد منا، وهذا الشخص سيعطي جائزة مليون دولار لمن يجيب عن السؤال، لكن مَن يخطئ في الجواب سوف يقطع رأسه. فما قولك؟" هل تستطيع أن تجيبهم بيقين أن هذا الشكل المجهول العين لك، لكنك تعرف أنه شكل يقيناً بحسب الفرض، هل تستطيع أن تجزم بأنه شكل محدود أي له امتداد منتهي؟

قال: نعم استطيع الجزم لأنني شرحت منذ البداية أنه لا نحتاج لشهادة الحس أصلًا للحكم كل مثلث له ثلاثة اضلاع. يوجد مثلث في الخارج، يحتاج تراه حتى تحكم ان له ثلاثة اضلاع؟ كلا بل بحكم تعريفه نفسه حتى إن لم أشهده بنفسي في الخارج فأنا قلت في كلامي نفسه "كل شكل موجود في الخارج هو محدود"

فيعني اي شكل الآن يوجد في الخارج تراه أم لم تراه بحكم تعريفه فهو محدود

+ لأنه لا يمكن عدم تناهي الابعاد في الخارج.

قلت: فإذا قال لك شخص "استقراءك ناقص للأشكال في الوجود المحسوس الذي هو الوجود الخارجي الحقيقي، وأنت تقيس الغائب على الشاهد" بماذا ترد عليه؟

قال: ليس استقراء أصلاً حتى يعترض ويقول استقراء ناقص او كامل
الامور الذاتية لا استقراء فيها اصلًا

قلت: نعم أنت رأيت مثلثاً له ثلاثة أضلاع، وبالتالي له حدود متناهية. وأنت رأيت أشكالاً محدودة متناهية. لكن ما أدراك، لعله يوجد مثلث غير متناهي، أو لعله يوجد شكل غير محدود. بماذا ترد

ليس استقراء، فكيف عرفته؟

الأمور الذاتية، أي ذاتية؟ من أين عرفت أنها ذاتية للشكل والمثلث أن يكون محدوداً متناهياً؟

قال: اعتراض زائف، نحن نتحدث عن تعاريف وليس تسميات، هناك لفظ "مثلث" تعريفه: شكل له ثلاثة اضلاع .

ننطلق من التعريف، الآن في الخارج هناك شكل، إما يكون له ثلاثة اضلاع او لا يكون، لو كان له ثلاثة اضلاع هذا مثلث لو لم يكن له ثلاثة اضلاع ليس مثلثًا بالمختصر

قلت: نعم، كلامي عن واقع الشكل وليس عن لفظة الشكل. أنت تقول الشكل محدود في الواقع، أم في اللفظ والتعريف أم كلاهما؟

قال: المثلث مفهوم ذهني مجرد
ينطبق على جزئيات في الخارج
كلامي في الأعلى جاوب على نفس سؤالكم [وأعاد نقل بعض كلامه السابق] ايضًا تفضلوا.

قلت: لكن المفهوم الذهني المجرد لا واقع خارجي لي. فما أدراك أن هذا الواقع الجزئى الذي لم تشهده بنفسك سينطبق عليه نفس ذلك المفهوم الكلي للشكل الذي حكمنا عليه بأنه محدود له أبعاد متناهية؟

قال: بالمختصر قد ينطبق وقد لا ينطبق عليه مفهوم المثلث، لو انطبق فهو مثلث جزئي ولو لم ينطبق فليس بمثلث.

قلت: وقلنا أنه لا يمكن أن يدخل في الوجود غير المحسوس، ولكن الوجود يمكن أن يكون غير محدود (غير ممتد)، صحيح؟

قال: المسألة واضحة لا أفهم وجه الإشكال فيها؟ هناك مفهوم كلي له وله لفظ قد وضعناه إما ينطبق على شخص في الخارج او لا ينطبق، لو كان هذا الشخص في الخارج له نفس لفظ هذا المفهوم الكلي وبنفس الدلالة فيجب قطعًا أن ينطبق عليه هذا المفهوم
الوجود انتزاعي ليس موجودًا في الخارج حتى تسألني يمكن أن يكون غير محدود ام لا
الوجود هو مفهوم انتزاعي من الموجود نفسه
الوجود اعتباري بالمختصر

قلت: الآن لندخل في مسألة الإله.

قال: لو قلت الوجود موجود يلزم التسلسل فيكون للوجود وجود وللوجود وجود الى مالانهاية = اعتباري
وهذا نفس برهان شيخ الاشراق السهروردي.

قلت: تقول أن بعض الناس عرفوه بالحواس الظاهرة، هل فهمتك؟ يعني بهذه العين المادية يمكن رؤية الإله الحق؟
(فصل: لا أريد فتح باب أصالة أو اعتبارية الوجود. لكن لا أوافق على هذه الحجة، فالسؤال نفسه غلط لأن الموجودية لا يُسأل بها إلا عن الماهية، أما الوجود فلا يصح السؤال فيه عن الوجود أصلاً. الوجود هو الوجود، مبدأ الهوية. لكن الوجود ليس الماهية، [تعديل:] فإنما يصح السؤال عن الماهية هل هي موجودة أم لا. هذا جواب مختصر لقولك المختصر. ويمكن أن ندخل في هذه المسألة إن شاء الله في حوار آخر. لنكمل بحثنا)

قال: نعم يمكنك أن ترى الله بعينك هذه ويمكنك أن تسمع كلام الله أيضًا ونحو ذلك

قلت: ترى نفس الله، أو مثال أو تجلي أو ظل أو شيء آخر أو اعتبار آخر لذات الله؟ أقصد ترى الذات أو ترى اعتباراً للذات أو مجلى لها؟ يعني كما ترى الشمس مثلاً؟

قال: طيب انت تسأل الوجود غير محدود (غير ممتد) ؟
اقول هذا يعتمد على انه الوجود متحقق في العالم الخارجي لكن الوجود اعتباري مجرد مفهوم انتزاعي يعني ومشترك معنوي بين الموجودات فالسؤال نفسه لا يستقيم

قلت: أنا لا أقرّ بأن غير المحدود هو غير الممتد. لكن كما قلت، لنرجئ هذه المسألة إلى بحث آخر، وأنا متشوق بالمناسبة لبحثها معك إن شاء الله فبالتأكيد سأتعلم شيئاً جديداً، لكن لنكمل ما نحن فيه من فضلك

قال: بحسب المقام، في الدنيا لها احوال في الآخرة لها احوال
في الآخرة ترى وجه الله "إلى ربها ناظرة" كما ترى البدر بحسب قول رسول الله
في الدنيا قد تسمع كلام الله وتكلم الله وهكذا لا إشكال
لكن طبعًا بشروط واحوال كما قال تعالى ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآئِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا﴾

قلت: نعم كلامي في الدنيا، ولا نذكر الآيات والروايات الآن لأن هذا له مقام آخر، كلامنا الآن في مقام البحث العقلي. إذا دخلت في الآيات فمعلوم أن ليس كل مرة يرد اسم الرب يكون المقصود ذاته مثل "جاء ربك" قال الإمام الأحمد: جاء أمر ربك. ورؤية البدر المقصود بها إما في الوضوح والمعرفة وليس في كونه رؤية حسية، أو المقصود بها رؤية نور الله في تجلي مخلوق كأن تراه في ذات النبي مثلاً "إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله". وبكل هذه الأقوال قال السلف والخلف. . ثم لديك "لا تدركه الأبصار"، وما نقلته لي أنت بنفسك عن الرضا وما أنكره من ذلك. فالأدلة على أقل تقدير محتملة من جهة دلالة النص. فلا مرجع للنص بذاته إذن، بل لابد من تحكيم العقل. فهل تحكم عقلاً بإمكان رؤية الله حساً في الدنيا كما يُرى البدر؟ هذا قولك؟

قال: نعم.
لحظات، تقصد يُرى في الدنيا تحديدًا أم لا يُرى مطلقًا؟
يُرى لكن في الدنيا لا.
اعتقدت لفظة الدنيا مخصوصة بالبدر
نعم الله يُرى حقيقةً بشكل محسوس لكن في الآخرة

قلت: الله يرى حقيقة بشكل محسوس، في الدنيا أيضاً أم في الآخرة فقط، لم أفهم، لو توضح أخي

قال: "في الدنيا لا"

قلت: لماذا لا يُرى في الدنيا؟ من باب إرادة الله أن لا يُرى، أم باب استحالة أن يُرى؟

قال: تحتاج لبسط.

قلت: ابسط وخلينا ننبسط

قال: كلا القولين صائب ولكن لهما تفصيلهما ولهذا قلت تحتاج لبسط

قلت: كيف صوّبت القولين وأحدهما يناقض الآخر؟ لأن الإرادة لا تتعلق إلا بالممكنات، فإذا كانت الرؤية مستحيلة (القول الثاني) لم يجز أن لا يُرى الله في الدنيا لأنه يريد ذلك

قال: لا تناقض باختلاف الحيثيات ولكن مقامها يطول كما قلت وإن شاء الله أكتب فيها، مع أنني للآن لم أفهم لماذا تجاوزتم المسألة الأولى مع أنها هي الأساس.

فكانت المسألة الأولى تتعلق بالمساوقة بين المحسوس والجسم وتتعلق باثبات مجرد في الواقع الخارجي هذا هو لبّ الكلام

وبعد هذه الساعات للآن لم أرى إثبات واحد منكم مع أنكم من أهل الفئة الحقّة والفرقة الناجية المنصورة بإذن الله وتطلبون مني التحيّز لها وطلبت منكم الإثبات إن كنتم فعلًا هذه الفرقة ولم أرى إثباتًا

لا ينبغي تشتيت محل النزاع الأصلي

مفتاحها واحفظوه: ما أراده الله وَجَب وما وَجَب إلا ما أراده الله. فعلّة الاستحالة هنا عدم ارادة الله وعلّة الوجوب هنا ارادة الله.

فكما قلت لا تناقض باختلاف الحيثيات لكنها بكل صدق تحتاج لبسط طويل

قلت: بينهما اتصال. لأني بلغت حداً في الجدل أرى بأننا صرنا على تخوم أو في بلدة السفسطة، فأحاول جلب الموضوع من وجهة أخرى. يعني اعترفنا بأن الحكم العقلي على الأشياء التي لها مفهوم مشترك يجوز بدون استقراء وبدون قياس غائب على شاهد. ثم اعترفنا بأن الموجودات الطبيعية محسوسة، وقلنا المحسوس مشخص متعين مقيد، وكل محسوس يمكن أن يُدرك بالحواس الظاهرة والباطنة. وقلت أن الجسم هو الممتد، وأنا لا أشهد ولا أعقل ولا أعرف متكلّما يعقل محسوساً غير ممتد، فإن كان الكلام على لفظة الجسم فلا داعي لها ونستعمل أي لفظة أخرى، وإن كان المقصود على معنى الموجود الطبيعي وهو دائماً ممتد وكذلك كل محسوس في جهة خاصة دون غيرها لابد أن يكون متحيزاً لأنه في جهة بالنسبة لمحسوس وما هو كذلك لابد أن يكون محسوساً، وقلتم بأن الله محسوس ويمكن أن يُرى حتى بالحواس الظاهرة (دنيا أو آخرة لا يهم). فمدار الكلام إذن على محاولة "إثبات" أن الإله المحسوس ليس بإله أصلاً، والكلام كله تشبيه بل مماثلة خالصة في جوهر المحسوسية وتجعلون قدراً مشتركاً بين الخالق والمخلوق الطبيعي. وهلم جرّاً. نحن ندور ساعات في هذه النقطة لسبب بسيط وهو محاولة معالجة السفسطة بالعقل. فقط لا غير. واعرض هذا النقاش على طرف محايد لا تيمي ولا صوفي، وقل له محسوس طبيعي في جهة لكنه غير ممتد، وانظر

بماذا يحكم. هذا أقلّ ما في المسألة وهو عظيم. أما بالنسبة للدين، فلا يوجد وراء إثبات أن الله محسوس مثل الموجودات الطبيعية في المحسوسية والقيود، والقول جهاراً أن الله متشخص متعين مقيد محسوس ويُرى بالحواس الظاهرة، لا يوجد بعد هذا كفر وإلحاد في الإسلام. فإن كنّا نتكلّم مع مسلمين فانتهى النقاش. وإن كنا نتكلّم مع ملاحدة، فتلك قضية أخرى والقوم يدعون الإسلام. لا يوجد حرف في القرءآن عن الله يثبت إن كان الله كذلك والعياذ بالله. بل كل نسبة شرك وتثليث وثنوية ومحدودية وفقر وبقية الصفات التي نسبها المشركون إلى الله، كلها لا حجّة تنفيها بناء على القول بأن الإله محسوس مقيد مثله في ذلك مثل الموجودات الطبيعية. أما الادعاء بعد ذلك بأنك تعرفه بالفطرة وأن لا حجّة عقلية على ذلك، فكلام لا وزن له في الحقيقة، ونهايته أن يقول الإنسان ما يلي:

الموجود هو المحسوس. المحسوس لابد من معرفته بالحواس. ما في الذهن وما في النفس من أمثال لا واقع خارجي لها، أو على أقل تقدير تحتمل الشك والريب في وجودها الخارجي. بالتالي الموجود الخارجي هو المحسوس. هنا قاعدة المذهب كله. بعد ذلك سيُنظر إلى الإله ويقال: هل الإله محسوس؟ إن قيل نعم، سيقال: تناله التجربة العلمية الحسية؟ تناله حواسنا؟ إن قلتم: نعم سيقال لكم هلمّ إلينا لنجربّ وأين رأيتموه بالضبط؟ فوق؟ صعدتم إلى فوق؟ بماذا بصاروخ؟ وإن قلتم "فطرة" قيل لفظة لا معنى لها أو مجملة أو هل هي وسيلة حسية؟ إن قلتم ليست حسية بطل مذهبهم، وإن قلتم حسية رجع القول. لذلك سينتهي أصحاب هذا المذهب حتماً إما إلى الإلحاد وإما إلى الشك في الله. وهو الواقع في كل بلاد التيمية والوهابية، وهذا بالأصل أحد أكبر أسباب الدعم لهم من الغرب، لأنهم سيأخذون بيد الناس إلى الإلحاد كما انتهت أوروبا إلى شيوع الإلحاد، لنفس الدعاوى المخالفة للعقل عند المسيحيين، مع أنه للإنصاف العقيدة الكاثوليكية أكثر عقلاً من هذه العقيدة التيمية.

قال: عشانك فقط حبيبنا نمشي معاك انها سفسطة، لو سمحت اثبت لنا:

١- مساوقة المحسوسية للجسمية {تعقل ما تعقل يرجعلك عليك الاثبات}

٢- وهو الاهم اثبت وجود المجردات في الخارج

عندك اثبات من الفئة الحقّة على العين والرأس، ليس عندك قل والله ليس عندي واحتاج لدراسة وبحث او هو كشف في قلبي يخصني ولا ألزم احد به

افضل من التكفير اعتقد يعني الحمدلله مرة اخرى انك لست مع حد الردة ولا كان رؤوسنا تقطعت

انتم تتوهمون أن معرفة الله بالفطرة او بالعقل تتعارض مع كون الله محسوس

أخي سلطان فرّق بين قابلية أن يُحَس الشيء وبين أن يُعرَف بالحس أو بغير الحس
يعني عادي تعرف الله بعقلك ومع ذلك هو محسوس وين التعارض ؟!

قلت: أما قولك أن حيثيات استحالة رؤية الله هي إرادته، وما أراده وجب. فكلام لا معنى له في ضوء سؤالي. أنا أسأل: هل الرؤية ممكنة في الدنيا واقعاً؟ إن كانت ممكنة، حينها يرد موضوع الإرادة الذي ذكرته، وقد تقول يستحيل وقوعها في الدنيا لأن الله لم يرد ذلك، وهذا ليس سؤالي، بل هو جواب عن سؤال آخر. سؤالي عن الإمكان العقلي، يعني هل ذات الله يمكن أن تظهر في الدنيا للحواس الخمسة الظاهرة؟ هذا سؤالي. وهذا السؤال جوابه إما نعم ممكن وإما لا غير ممكن. إن قلت أنه غير ممكن، فبطل الاحتجاج بالإرادة التي لا تتعلق إلا بالممكنات، إلا أن تقول بأن الإرادة تتعلق بالمستحيلات فحينها يجب أن تجوز إمكان خلق الإله لإله آخر، ودخلنا في ما هو شرّ من الكفر المحض والسفسطة البحتة. وإما أن تقول بأن الرؤية ممكنة، وحينها سأقول لك: لا يدخل في الطبيعي إلا الذات الطبيعية، وحينها سيلزم أن ذات الله طبيعية بحتة جوهرياً ، مثلها مثل بقية الموجودات الطبيعية، ولا يدخل في الطبيعة المحدودة المتحيزة إلا المحدود المتحيز، وحينها سيبطل قولكم المجرد أن الله غير متحيز وغير محصور. إلا أن تقولوا أن ذات الله أجزاء، بعضها يدخل في الطبيعة وبعضها لا يدخل حتى يُرى ويشم ويتذوق.

قال: مردود.
في محلّه إن شاء الله

قلت: من الصباح وأنا أذكر لك الأدلة. ارجع على رواق واقرأ كل حوارنا، وإن شئت اقرأه في كتابي "الغيث السادس" إن شاء الله كاملاً ثم انظر هل ذكرت أدلة أم لا. البداية موضوع "مساوقة المحسوسية للجسمية"، وبعدها موضوع المجردات في الخارج. ما الداعي لنقاش مجردات في الخارج إذا كان الشخص جزم مسبقاً بأن الموجود لا يكون إلا محسوسا؟ يعني أناقش شخصاً معتقد بمصادرة على المطلوب. وأما الكلام عن الإله فهو يختصر الطريق، خصوصاً أنا من المسلمين.
في محله؟ هذا محله.

قلت: انا ماعليك مني ايش اعتقد انت الآن تؤمن بوجود مجرد بالخارج صح؟ اعطيتني حجة وهي كيف يوجد شيء في النفس ماله وجود بالخارج؟ اقول: ادرس اول مستوى بالمنطق وبتعرف كيف.
طيب عندك حجة أخرى غيرها يا سلطان ؟ والله اسألك فعلًا مو استنكار او مكابرة او من هذا القبيل، عرفانك مبني على اصول بالنهاية صحيح؟ ممتاز هات حجة تثبت وجود مجرد بالخارج، لو قلت لي: انا اعطيتك حجج.
ممتاز كل انسات اعلم بحقيقة نفسه هل انت تسير على بيّنة وبرهان من ربّك أم لا
[قال عن قولي أن هذا محله]: لا. طويلة المسألة سأكتب كتابًا بإذن الله

قلت: أنا لم أتوهم أن معرفة الله بالفطرة والعقل تتعارض مع كونه محسوساً. أنا أقول أن كونه محسوساً مع تجويز رؤيته بالحواس الخمس الظاهرة، ثم كون الذهن والخيال لا يدل على ما في الخارج إلا باحتمال وشك ومفاهيم منتزعة لا واقعية حقيقية لها، سيؤدي بالضرورة إلى اختيار طريق المعرفة الحسية الظاهرية لليقين بالله. ولماذا أعرف الله بذهن ينتزع ما لا حقيقة له، وخيال يتمثّل ما لا خارج له؟ يعني المعرفة ستكون مشكوكة بالعقل والخيال. فلا يبقى إلا المعرفة بالحواس الظاهرة التي أثبتها حضرتك. ثم لا فرق بين قابلية أن يُحس وبين أن يُعرَف بالحس في موضوعنا هذا تحديداً، إذا كان له قابلية أن يحس فيُعرَف بالحس يقيناً، ونعم حتى إن قلنا بإمكان معرفته بغير ذلك مثل الذهن فستكون المعرفة غير يقينية بسبب آلة المعرفة ومغايرها لطبيعة المعروف.

قال: لا اسلّم بعدم يقينيتها والسبب الذي طرحته ليس في محله + كما قلت لك معرفة الله عندي بديهية المسألة منتهية عندي يعني

قلت: وأنا أجبت عن حجّتك تلك. أنا لم أقل بكل بساطة "كيف يوجد شيء في النفس ماله وجود بالخارج" بهذه الصورة الساذجة؟ هذا تحويل لحجّتي لشكل ضعيف حتى ترد عليها. راجع كلامي لن أعيده. راجع مكان ذكري لذلك وناقش كل الأدلة التي ذكرتها إن شئت لاحقاً. هذا أمر. وأمر آخر تقول "ما عليك مني ايش اعتقد"، أجل أنا بجادلك ليش؟ متى ستكف عن التعبير عن غيرك وتعبّر عن نفسك حتى يكون الأمر واضحاً. الأمر الأخير: حجّتي الكبرى على وجود شيء غير محسوس هو وجود الله تعالى. ثم معرفتنا العقلية بأمور كلّية غير محسوسة، هو بحد ذاته أيضاً دليل على أن عقولنا تدرك ما لا يُحس، ومن هنا أعرف بسبب تناسب العاقل

مع المعقول بوجود شيءلا يُحَس، وكذلك أعرف من إيماني بالله أنه لن يجعل عقولنا تدرك شيء وهو لا واقعية له بالكلية. وحجج أخرى هي قرآنية، ذكرت بعضها. وحجّة أخرى، أنا نفسي في مجرّد غير محسوس، هذا أمر تجريبي وجداني. وحجّة أخرى، شهادة أهل السلوك والمعرفة من الصوفية، وهي شهادة خبراء بالموضوع، بل ومن جميع الأمم، كلهم عرفوا في ذواتهم وفي الخارج وجوداً غير محسوس. ثم كل ما أورده علماء الكلام والفلسفة في إثبات النفس الناطقة والروح حجج أخرى. ثم معراج نبينا مع أن جسمه كان في مكة. ثم خيالنا وعالَم المثال، فإني أتخيل أموراً غير محسوسة بالحس الطبيعي الجسماني، ولها حقيقة ولها تأثير والمعدوم لا يؤثر ونحن نرى آثار الخيال في الكل ثم نرى الآثار الحقيقية والتغييرات الحقيقية لأصحاب الوقائع الخاصة في عالَم المثال. ثم القرءآن كله روح ونور غير متناهي، بينما لفظ القرءآن محسوس ممتد محدود بكل وجه، فلابد من إثبات شيء لا يدخل في الحس الطبيعي. هذا ما يحضرني الآن.

معرفة الله المحسوس عندك يقينية؟ هذه مكابرة، وأنت لا توقن حتى بوجود تفاح في ثلاجة جارك، حتى توقن بإله محسوس ليس في العالَم الطبيعي وهو في جهة الفوق وعلى طريقة التيمية يبعد عنا مقدار كم ألف سنة من المشي في جهة "العلو" الحسي. اللهم إلا أن تقول أنك رأيت الله حسياً ونزل لك مثلاً لكن لم يراه غيرك؟

قال: تمام. الله يحكم بعد الدار العاجلة بإذنه. كله كان مفيد الحمدلله

قلت: الحمد لله. كالعادة الجدال معك يُخرج أموراً كثيرة. ونفتتح حواراً آخراً إن شاء الله لاحقاً.

قال: نعم واعذرونا إن اخطأنا في حقكم أنتم أحبابنا وأصحابنا وأنا أعلم أنتم تقولون ما ترونه بأنفسكم قد أختلف معكم فيه لكن يعني أنا أعلم كلانا بمشيئة الله لا يعتقد إلا بما يراه هو ليس بالتقليد أو الجهل والله يعذر كل منّا بالأدلة التي عنده وبما وصل إليه

قلت: لكن أخي، يا خوفي أن نذهب إلى الدار الآخرة حين يذهب مَن يعبد الشمس مع الشمس التي عبدوها إلى النار، ويذهب مَن عبد المسيح مع صورة معبوده إلى النار، ثم يبحث أهل الإله المحسوس عن إلههم في الآخرة فلا يجدونه شيئاً ويجدون الله الحق عنده فيوفيهم حسابهم فيذهبون مع إلههم المحسوس الطبيعي المقيد إلى النار. الحذر الحذر.

قال: الله يعصمنا وهو مولانا ومولاكم

قلت: الله مولى المؤمنين وليس للكافرين من مولى

قال: ونِعم بالله

قلت: صدقت

...

(جدال عن السياسة السعودية)

أرسل لي شخص لا أعرفه كلاماً ينقدني فيه وخصوصاً موقفي من السعودية ورأيي السياسي والاقتصادي الذي وصفه بأنه سطحي وبأني ثورجي في رداء تصوف. فقلت له ما حاصله أن يبيّن تفصيل كلامه هذا وأخبرته بأن حوارنا سأنشره على الملأ وبيّنت له نيّتي من ذلك وهو حتى يستفرغ جهده في التفكير والتعبير ولا يظن أنه إن لم يقنعني فلن ينتفع أحد بكلامه وسيظهر للقراء إن كنت أنا المتعسف والمتعصب لرأيي أم هو إن تعصّب أحدنا، ونبّهته أن لا يُظهر الدولة السعودية بمظهر أقبح مما هي عليه بالدفاع الغبي عنها، فعليه أن يتفكّر جيداً فيما سيقوله. هذا حاصل ما افتتحنا به الجدال.

بعدها أرسل لي يطلب السماح لأنه اغتابني، فاستغفرت لي وله وسامحته وقلت له أنه لا داعي لغيبة إنسان يستطيع التصريح في وجهه بما يعتقده فيه، ودعوته للحوار، وسألته إن كان قد قرأ كتبي ومقالتي فقال بأنه لم يقرأ إلا شيئاً يسيراً من بعض المقالات على ما يبدو من كلامه. ثم دار بيننا ما يلي.

قال: اما كلامك بخصوص السعودية فأنا ارفضه مبدأياً والله اعلم. تريد ان ابين؟

قلت: نعم. بيّن أي كلامي عن السعودية ترفضه، ولماذا ترفضه.

قال: في البداية هل ستستخدم كلامي لإستعراضه في كتبك ومحاولة إثبات وجهة نظرك من خلال الجدل مع كلامي ولا راح يكون كلامنا من القلب للقلب وللتأمل؟

لا اريد لوجهة نظري ان تُثبت بأسمي او هويتي لأنه ممكن اغيرها واتركها لكن ماعندي مشكلة تستعرض وجهه نظري بشكل عام وانقلها عني بصيغة مجهوله. يعني لا تثبتها من خلال حسابي. ثانيا كلامي لن يكون عن السعودية بشكل خاص بل سيكون بشكل عام وممكن نتعرض لحالة السعودية او محمد بن سلمان.

قلت: لن أنقل اسمك ولا حسابك. بل مجرّد "قال" هكذا، وبعدها جوابي "قلت". وبالتأكيد لن أستعرض كلامك لغير قصد البحث، وإلا سأجعل من نفسي نكتة ومهزلة أمام مَن نقلت

كلامك وردي عليه إن رفضته أو موافقتي له إن قبلته. فالنقل المحايد سيكون لصالح الكل. ثم الأهم من ذلك، أخبرتك أني سأنقل الحوار إن شاء الله حتى تفكّر في ما ستكتبه بجدّية وأنه كلام سيبقى عند الله أولاً وتواجهه به يوم الحساب، وكذلك عند الناس والمؤمنين "اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون". فكان قصدي هو تشجيعك على التفكير والتعبير بانطلاق وراحة ومعرفة أن كلامك سيؤخذ على محمل الجد، فلن تضيع وقتك يعني وتقول كلاماً حتى لو عارضتك فيه فلن يذهب هباءً منثوراً إن شاء الله. ونعم، سنتكلّم من القلب للقلب بإذن الله، وهذا مقصدي، وإلا لما دخلت في حوار لا معك ولا مع أي أحد ولكان كلامي كله على العام ومباشر فيه تعبير عن وجهة نظري فقط. لكن لا تعتبر أن مخالفتي لك إن خالفتك هي من باب العناد، انظر في كلامي جيداً ولا تبحث فقط عن مواضع لتختلف معها، بل تأمل في كل ما أقوله وفكّر فيه وخذ وقتك ولا تستعجل الرد، وكذلك سأفعل بكلامك إن شاء الله.

أما موضوع البحث، فلماذا غيّرت رأيك وجعلته "بشكل عام"؟ كان بداية كلامك عن السعودية. المهم، لا تتراجع عن ما تراه، وممكن يكون كلامنا عن موضوع خاص سبباً للانتقال إلى موضوع عام. وعلى أية حال، المجال مفتوح لك كيف تريد أن تفتح النقاش إن شاء الله، والله المستعان.

أهم شيء: حدد نقطة خاصة تريد البحث فيها، ولا تشتت البحث بنقاط كثيرة حتى لا يضيع الكلام.

قال: مواجهتي لله بكلامي هو شيء أخافه لذلك سأغير نمط تعبيري من الحكم عليك الى التساؤل لعل الله يرحمني بهذا إن اخطأت.

ثانيا اردت التحدث بشكل عام لأني ارى ان فكرتي لن تصلك بشكل جيد إن حددتها وخصصتها في السعودية ولكن بشكل عام استنبطت انك كنت سطحي في فهمك لأنك مؤيد للديموقراطية في السعودية بدعوى الحريه ثم رأيت فهمك سطحي في الاقتصاد لأنك ترأى بأن عدم توزيع الأموال هو سوء تدبير وذكرت مثال ان في مدينة جدة توجد اراضي خلاء على مد البصر وان هذي الاراضي من الممكن ان توزع وتحل مشكلة إسكان للمواطنين فمن هنا استشفيت ان هذا الفهم للتدبير الاقتصادي هو فهم سطحي

وطبعا لكي لا تظن أني حكمت بالسطحية على فهمك لأنك اخترت خيار معين مثل الديموقراطية بل حكمت بهذا لأنك تؤيد الحريه عبر الديموقراطية وفي نفس الوقت انت لا تدري انك تعادي الحريه من وجه آخر

يبدولي انك تنطلق في حكمك من الغضب والتطهر واظن انك تريد التطهر مما قدره الله وهذا ظني والله اعلم فهل كلامي صحيح او لا؟

تبغى اتكلم عن الديموقراطية بشكل عام او عن حالة محمد بن سلمان؟

حدد اين سنتوجه بالحوار الان.

قلت: ركز على الموضوع، أنت لا تعرفني ولا تعرف بواطن أي شيء يخصني فدع عنك مثل (يبدو أنك تنطبق في حكمك من الغضب..الخ). أنت لست محللاً نفسياً ولا مكاشفاً ربانياً. ركز على الموضوع فقط، وبعد ذلك لكل مقام مقال.

قبل تحديد الموضوع: كم كتاباً من كتبي قرأت؟ وكم مقالة كاملة في موضوع ما قرأت؟ تقريباً وليس شرطاً التعيين الدقيق.

قال: طيب يبدولي هذا الأسلوب ما يناسبك فخلينا ننتقل للأسلوب الجدلي. لو اقرأ شيئا كاملا قرأت بعض المتفرقات. في البداية انت تملك إدعائيين وصحح لي إن اخطأت

الأدعاء الأول هو ان الديموقراطية افضل وسيلة للحرية

والأدعياء الثاني انه بسبب عدم وجود الديموقراطية حدث سوء تدبير اقتصادي

او الأدعاء الثاني بشكل ثاني هو ان عدم توزيع الثروات بغض النظر عن الأنتاج هو سوء تدبير

صحح لي هل هذي إدعائاتك او لا؟

أما ادعائي هو ان محمد بن سلمان وحكومته الحالية هي افضل خيار موجود لحالة السعودية وهم افضل من التحول للديموقراطية ولو ضحينا بمحمد بن سلمان من أجل الديموقراطية فسنكون خسرنا شخص لا يتكرر في التاريخ وخسرنا فرصتنا التاريخيه في التحول الى الحرية

فهل لديك اعتراض على إدعائي؟

قلت [عن سماحي بتصوير المحادثة من قبل]: نعم.

وَقلت [عن عدم قرائته كتبي ومقالاتي]: هذه مشكلة كبيرة. اقرأ أكثر. لكن ما علينا الآن لنبحث سوياً إن شاء الله.

وَقلت جواباً عن أسئلته: بالنسبة للادعاء الأول:

الديمقراطية هي مظهر الحرية السياسية والشخصية، وهي أفضل طريقة للمحافظة على الحرية.

يعني الأحرار سيصنعون ديمقراطية، والديمقراطية ستحفظ حريتهم.
لنفرغ من هذا الادعاء ثم ندخل في الثاني إن شاء الله. ما مشكلتك مع هذا؟

قال: يبدولي انك تخلط هنا بين الحرية والمنفعة. عندي سؤال استقصائي اكثر. لماذا تريد الديموقراطية؟ هل تريدها لأنها تحقق مبدأ الحريه ام تريدها لأنها نافعة؟
قلت: تحقق الحرية. وفيها المنفعة الأكبر.
قلت لك: لا تحكم. "يبدو أنك تخلط..الخ". اسأل وافهم ثم ناقش الفكرة فقط.

قال: اول شي يجب ان نحدد اصل تأييدك للديموقراطية ثم سأحاول نقضها الثنتين. اذا كان تحقق الحريه فيه جلب مضره فما المُقدم عندك الحريه ام المنفعه؟ يحتاج اضرب مثال تحصل فيه هالحاله ولا انت تسلم حدوث هذا فنتجاوز ونسرع النقاش؟ هذا ليس حكم ينطلق لشخصك بل حكم ينطلق لفهمك ثم أني غيرت مسار الحوار للجدل لأني رأيتها طريقة أنسب للتوصل لتفاهم بيننا. يبدولي لم افهم جيدا هل تقصد أن المنفعة الكبرى تتحقق في تحقق الحريه؟
قلت: حتى لا نخلط في المفاهيم. ماذا تفهم من الحرية، وماذا تفهم من المنفعة؟ يعني ما قصدك بالضبط بهما. كذلك ما مفهومك للديمقراطية ؟ هنا البداية.

قال: الحرية هي القدرة على الإختيار.
الديموقراطية هي شكل من أشكال الحكم يشارك فيها جميع المواطنين المؤهلين على قدم المساواة - إما مباشرة أو من خلال ممثلين عنهم منتخبين - في اقتراح، وتطوير، واستحداث القوانين. وهي تشمل الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي تمكن المواطنين من الممارسة الحرة في تقرير المصير السياسي.
اما المنفعة فأتوقع انها بديهية وصعب علي تعريفها ولكنها نفسها التي نفهمها انا وأنت
اتمنى الإجابة على اسئلتي الأخيرة اللي ارسلتها عشان نقدر نستمر في الحوار بتسلسل
قلت: بناء على كلامك هذا، حوارنا سيطول جداً بغير ثمرة معتبرة. لأن المصطلحات عندك فيما يتعلق بالحرية والمنفعة، إما غير دقيقة وإما مبهمة جداً. أما عن الديمقراطية فكلام جميل في الجملة ويمكن أخذه كقاعدة للانطلاق. لكن بما أن تقييم الديمقراطية سينبني على مفهوم الحرية ومفهوم المنفعة، كما هو سؤالك لي عن تقديم الحرية أو المنفعة إذا تعارضا، فلابد من مزيد تدقيق فيهما.

بالنسبة للحرية: القدرة على الاختيار لا تكفي. فالقدرة قد تكون موجودة من حيث الواقع، فحتى المقهور تحت أكبر طاغية في الأرض هو "حر" في نقد الطاغية، يعني لديه القدرة العقلية واللغوية والصوتية للقيام بالنقد، لكن هو ليس حرّاً في الحقيقة لأنه مجبور مُكرَه على الالتزام بالصمت، بسبب وجود عقوبة عليه لو تكلّم ونقد الطاغية. نعم، مفهوم القدرة ومفهوم الاختيار ومفهوم الأمن، هذه الثلاثة إذا اجتمعت يمكن فهم الحرية بشكل معتبر. فلابد من تدعيم القدرة الموجودة والسعي لاكتساب قدرة أكبر، وهكذا يكون وضع الحر من هذه الناحية. ومن حيث الاختيار، لابد من وجود الاختيار ومن توسيع دائرة الاختيار، وإلا فإن الذي تضع أمامه جبراً اختيارات محدودة بهواك أنت ثم تقول لك "أنت حر، لأنه لديك قدرة على الاختيار" فهذا ليس اختياراً في الحقيقة، فلابد من عدم إجبار الأحرار على اختيارات بوضع من خارجهم لا سبيل لهم لتغييره وتوسيع دائرته بأمن. ومن حيث الأمن، لابد من وجود الأمن القانوني لفعل الشيء، ثم الأمن الاجتماعي بعده، وإن كان كلامنا السياسي من الأفضل أن يبدأ من البداية وهي الأمن القانوني بمعنى الحماية من جهة الدولة ذاتها.

الآن، ما هي تجليات الحرية؟ أهمّ الحريات التي أنطلق منها وهي أساس نقدي للسعودية وغيرها هي حرية الكلام وحرية الدين وحرية الاختيار السياسي لشكل ومضمون نظام الحكم في الأرض. هذه الثلاثة الأساسية الكبرى، التي بدونها لا يهمّ وجود غيرها، والتي إن وجدت يمكن تأسيس غيرها والسعي والمجاهدة للجلب غيرها من الحريات. أقول هذا حتى لا يكون كلامنا عن "الحرية" و "المنفعة" عائماً في الهواء المجرّد.

أما بالنسبة للمنفعة: فأهمّ منفعة هي منفعة النفس، يعني النفس الإنسانية التي تتشكّل من الوعي والعقل والإرادة. بغض النظر عن وضع الجسم والمال، فهما في مرتبة ثانية، ولذلك يجوز التضحية بالجسم والمال في سبيل منفعة النفس في بعض الحالات الاستثنائية مثل الحرب العدوانية ومثل المقاومة الشرعية للظلم. النفس لها كرامة، وكرامتها تتمثّل في احترام وعيها وعقلها وإرادتها. واحترام الوعي له تشكّلات من أبرزها عدم قتل النفس من حيث المبدأ، واحترام العقل يظهر بحرية الكلام، واحترام الإرادة يظهر بحرية الدين وحرية الاختيار السياسي.

الآن بعد هذه المقدمة التأسيسية يمكن إن شاء الله الجواب عن سؤالك.

سؤالك: إذا كان تحقق الحرية عندك فيه جلب مضرة فأيهما المقدم عندك؟ أقول: إذا قصدت مضرّة النفس، فلا يمكن أن يقع هذا، لأن تحقق الحرية هو عين نفع النفس، فمن التناقض القول "إذا كان تحقق الحرية عندك فيه جلب مضرة"، فالمضرة كل المضرة في عدم الحرية، حتى لو كنت أسعد الناس في جسمك ومالك، بدون الحرية نفسك في عذاب وقهر

وإهانة وضيق وذل. أما إذا قصدت بالمضرة مضرة الجسم والمال، فأهلاً وسهلاً بالمضرة في سبيل الحرية، وهل ما أنا فيه الآن إلا من قبيل التضحية بالجسم والمال في سبيل الحرية والله المستعان وعليه التكلان وهو الكريم الرحمن.

فنعم، المنفعة الكبرى هي في تحقق الحرية. ثم بعد ذلك المنافع الصغرى للجسم والمال والأمّة من حيث وضعها الاقتصادي مثلاً، فهذه آثار ثانوية، والمعلوم من الوضع الإنساني والأدلة العقلية أن وضع الناس جسمانياً ومالياً أفضل في ظل الحرية منه في ظل عدم الحرية. لكن حتى لو فرضنا جدلاً أنه ستأتي أضرار جسمانية ومالية، فطالما أن المنفعة النفسية قائمة، فلابد من تحمّل تلك الأضرار الصغرى من أجل هذه المنافع الكبرى.

الآن إن كنت تريد حصر موضوع النقاش في نقطة خاصة، كأن نبحث في حرية الكلام أو حرية الدين أو حرية الاختيار السياسي، فلنفعل. وإن كان لديك أسئلة أخرى فتفضّل.

ثم لم يُجب.

ثم أجاب فقال: معليش انشغلت البارحه. هذي الجزئية اتفق معك فيها.

هنا لا اتفق معك فتقسيم الحريه هذا ليس نابع من مبدأ الحريه نفسه حيث كما هو معلوم ان الحريه لا تتجزأ بإعتبار نفسها بل تجزيئها يكون بإعتبارات أخرى خارج الحريه لذلك بالتالي انت لا تتكلم عن الحريه بل تتكلم عن إجرائات اوليه تتعلق بالحريه تساعدنا في تحقيق مبدأ الحريه الذي لا يتجزأ وحتى بهذا الأعتبار لا اتفق معك لأن الحريه الأقتصاديه مساعده في تحقيق مبدأ الحريه الذي لا يتجزأ اكثر من حريه الكلام(الثرثره) او حريه التدين او حتى حريه الأختيار السياسي

وتبريري لأولويه حريه الأقتصاد يتم عبر نقطتين

النقطة الأولى ان الحريه الأقتصادية هي أكثر ما يجلب القدرة للأفراد ويوسعها بأعتبار أن المال يوسع خيارات الفرد والمجتمع والدولة

النقطة الثانية ان الحريه الأقتصادية تجلب قوتين وهي قوة الفرد المنتج(متعلقه بالفرد)وقوة الأسواق(متعلقة بالمجتمع) وهذي القوتين تساعد الفرد والمجتمع في قهر العوائق لتحقيق مبدأ الحريه الذي لا يتجزأ فالحريه الأقتصادية جالبه لحريه الكلام وحريه السياسة وبل حريه الشذوذ الجنسي وغيره

اخلص شغله بيدي وارد على باقي كلامك

طبعا انا تجنب ضرب الأمثلة والتوضيح عشان اختصر ومايطول الكلام لكن تقدر تطلب مثال على اي نقطة تبغى

اما بالنسبة للمنفعة فأنت تقسمها لمرتبتين وتجعل مرتبه لها أولويه على الأخرى وبررت هذا بمكانه النفس بالنسبة للجسم والمال وانت بهذا التبرير خلطت بين النفعية والواجبيه او الفضائليه فلا يهم مكانة النفس بالنسبه للمنفعة فقد يتم ارضاء النفس والجسم على حساب الوعي والعقل والإرادة بإعتبار ان ارضاء الجسم والحصول على المال جالب للسعادة واللذة اكثر من جلب النفس للسعادة واللذة وهي تختلف حسب الفرد والمجتمع وأين تكمن سعادتهم ولذتهم أكثر

لذلك تقسيمك للمنفعة هو تقسيم بإعتبارات تناقض النفعية وتنطلق من المبادئ لا النتائج وهذي الطريقة هي طريقة الواجبية والفضائلية وليست طريقة النفعية

يبدولي اني نقضت او على الأقل رديت بشكل جزئي على مقدمتك التأسيسية فتبغى اكمل لباقي النقاط ولا ننتهي من المقدمات التأسيسية ثم ننتقل لباقي النقاط؟

يعني بأختصار تقسيمك هذا كان بإعتبار أمور يجب تلبيتها بالنسبة لك وليس بإعتبار السعادة او اللذة والمنفعة لا تكون إلا او لا تُقاس الا بتلبيه السعادة او اللذة

والسعادة واللذة تختلف من شخص لآخر فممكن تكمن بتلبيه حريه النفس او تكون بتلبيه حريه الجسد او حريه المال او حتى بتلبيه مُتع لا تتعلق بالحرية.

قلت: راجع كلامي وراجع كلامك وفكّر أكثر. من جوابك يبدو أنك لم تستوعب لا كلامي ولا حتى كلامك نفسه.

مثلاً: تقول مبدأ الحرية لا يتجزأ. ثم تعترض على قولي بالحريات الثلاث كأسس وهي الكلام والدين والاختيار السياسي.
ثم بعد ذلك تذكر الحرية الاقتصادية، وتجعلها هي الوسيلة لباقي الحريات.
فها أنت أولاً جزأت الحريات، ثم اخترت بعضها وجعلته مقدماً على غيرها، ثم ادعيت دعاوى كثيرة مثل أن الحرية الاقتصادية تجلب حرية الكلام والبقية.
كله كلام غير صحيح ومتناقض.

لاحظ أني تكلم عن الحرية ذاتها وعلاقتها بالوعي والعقل والإرادة التي هي نفس الإنسان. ثم ذكرت "تجليات" الحرية ، وذكرت ثلاثة كأسس وأمثلة وليس كأجزاء لذات مبدأ الحرية. دقق في كلامي جيداً.

نعم، أتفق معك بدرجة ما في أهمية الجانب الاقتصادي، وكونه مهماً لتفعيل حريات كثيرة. لكن ليس الأمر كما تقول. أثرى الأثرياء في دولة طاغية لا يملك أن ينبس بحرف يخالف فيه الدولة مثلاً، ولا يملك حرية التدين بدين تمنعه الحكومة أو المجتمع. والأمثلة عندك. أمراء أثرياء في السعودية أُهينوا وسُجنوا وعُلقوا من أرجلهم كما ورد، ولا يستطيعون حتى أن يقولوا حرفاً يخالف ما يتم جبرهم عليه، بل ولا حتى لهم القدرة على الدفاع عن حقوقهم المالية حين تريد الحكومة أخذها منهم قهراً، والأمثلة أكثر من أن نحصرها. وهذا في الدول الطاغية كلها، شرقاً وغرباً، وليس السعودية فقط.

فبالرغم من أن هؤلاء الأثرياء يملكون "حرية اقتصادية" بتعبيرك، لعل قارون نفسه لم يملك مثلها، إلا أن حرياتهم الكلامية والدينية والسياسية وحتى ما ذكرته أنت من "الشذوذ الجنسي" وما أشبه، هذه لا يملكون حتى المقدار الذي يملكه مُشرّد في شوارع أمريكا لا يكاد يملك لقمة عيشه.

فإذن دعواك بتقديم الحرية الاقتصادية على باقي الحريات الأساسية التي ذكرتها في كلامي، كلام منقوض بالشواهد الحسية لا فقط العقلية.

أنا نفسي في السعودية كنت في الطبقة العليا أو الوسطى العليا من الناحية الاقتصادية، وثروتي ودخلي ينتميان للعشرة بالمائة العليا في البلد، ومع ذلك كان أصغر سافل يستطيع تهديدي بسبب كلامي وديني.

ثم كم من إنسان عاش فقيراً ومسكيناً (من الجهة الاقتصادية) لكنه كان رأساً في الحرية الكلامية والدينية والسياسية. بما أنك مسلم قد أذكر أمثلة إسلامية لتقريب الفكرة، لكن إن أردت أن أُخاطبك كملحد فممكن أيضاً. مثال ذلك سيدنا النبي صلى الله عليه وسلم وكثير من أثرياء المؤمنين في مكة. كان وضعهم الاقتصادي ممتاز، لكن قال الله فيهم "أُخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله"، لاحظ "يقولوا" ولاحظ "ربنا الله". فهنا "يقولوا" هو الكلام، فكانوا يعاقبون بسبب كلامهم المعلن. و"ربنا الله" إيمانهم الديني، فكانوا يعاقبون بسببه. فما تسميه أنت "الثرثرة"، هذا الذي من أجله قُتل الأنبياء والأولياء كثيراً، ومن أجله حصلت الهجرة وما بعدها.

إذن كلامك هذا مرفوض من كل وجه عملياً.

نقطة أخرى: دع عنك اصطلاحاتك الخاصة مثل الفضائلية والنفعية وما إلى ذلك. تكلّم معي بالمعاني المشروحة المفصلة، وليست بالاصطلاحات الخاصة أياً كان مصدرك بها. لا نريد اللعب على مستوى الألفاظ. اشرح وفصّل ما تريده.

أما قولك أن الحرية الاقتصادية "مساعدة في تحقيق مبدأ الحرية الذي لا يتجزأ أكثر من حرية الكلام (الثرثرة) أو حرية التدين أو حتى حرية الاختيار السياسي". فكلام مرفوض أيضاً.

أولاً، أساس الحرية الاقتصادية هي أن كل فرد يملك ثمار عمله. فالأصل إذن هو الملكية الخاصة. لكن كل دولة لابد وأن يختار أهلها النظام الاقتصادي الذي سيعيشون في ظله. رأسمالي أو اشتراكي أو خليط منهما أم ماذا بالضبط. الآن، على أي أساس سيتم وضع قوانين العمل الاقتصادي أصلاً؟ وعلى أي أساس سيتم تحديد نوعية الضرائب وسياسة توزيع الثروة في المجتمع؟ هذه كلها مسائل خلافية. فلا يوجد عمل اقتصادي بدون سبق فرض كلام ودين وسياسة معينة، يعني في الدول المنظمة. فحين أقول بتقديم الكلام والدين والاختيار السياسي على الحرية الاقتصادية هو تحديداً لأن العمل الاقتصادي يفترض نظاماً ما، وهذا النظام إما أن يُتفق عليه عبر الكلام والحوار الاجتماعي والتفاوض العام والاختيار الحر، وإما أن تجبر قلة البقية على رأيها بالقهر. الحرية تقتضي الاختيار الأول. لذلك تلك الحريات هي الأولى، والاقتصادية تابعة لها.

ثانياً، قولك عن الكلام "ثرثرة"، سؤال: لماذا إذن أنت "تثرثر" هنا؟ لماذا الطاغية الذي تدافع عنه يسجن ويقتل الناس على شيء سخيف مثل "الثرثرة"؟ هذا سؤال لك لتكون صادقاً مع نفسك

ثالثاً، قولك أن الحرية الاقتصادية "مساعدة..أكثر" يدل على أن اختلافك معي ليس مطلقاً. يعني أنت تقر بأن حريات الكلام والدين والسياسة تساعد أيضاً لكن تدعي أنها تساعد أقل على تحقيق مبدأ الحرية. حسناً، هنا على الأقل نقطة التقاء. أنت تقول تساعد أقل وأنا أقول هي الوسيلة الكبرى أو إن شئت تساعد أكثر. لكن على أقل تقدير، إقرارك هذا يوجب عليك القبول بالحريات الثلاث التي ذكرتها أنا، ثم يوجب عليك رفض أي نظام يقوم قياماً مطلقاً على رفض هذه الحريات الثلاث مثل النظام السعودي.

تقول أنه يمكن إرضاء النفس والجسم "على حساب الوعي والعقل والإرادة". أقول: هذا مثال واضح أنك لم تتأمل ولم تفهم كلامي. النفس هي وعي وعقل وإرادة.

ثم تقول بأن "إرضاء الجسم والحصول على المال جالب للسعادة أكثر من جلب النفس للسعادة". أقول:
من جهة أتفق معك بأن هذا رأي العبيد والملعونين في الأرض. نعم لكنك تعبّر عن رأي أناس كلامي ليس معهم أصلاً، كلامي عن الأحرار فقط. ومَن يرضى بالإهانة والقيود والاستعباد في حال تم إعطاؤه المال وتلبية بضعة شهوات جسمانية عنده فمثله مثل العاهرة مع الثري.
لكن من جهة أخرى، واقعياً، لن تكاد تجد إنسان يجد سعادة بسبب جسماني مالي بحت بغض النظر عن وضعه النفساني. بل المعلوم بالعلم النفسي وبالمشاهدة الاجتماعية أن الإنسان كلما ازداد غناه المالي واطراد توفر اللذة الجسمانية له، كلما ازدادت لديه قيمة الاعتبارات النفسانية وضعفت لديه قوة لذة هذه الأشياء المادية. نعم لا يوجد تعارض مطلق بين الاثنين، لكن الإنسان كائن نفساني بالأساس، وحتى تصرفاتنا الجسمانية والمالية تعكس نوع نفسيتنا وميولنا المعنوية.
لكن حتى إن سلّمت لك جدلاً بأن أكثر الناس يريدون اللذة المادية ولا يبالون بالاعتبارات النفسية، وقبلت بقولك أن هذا الأمر يختلف "حسب الفرد والمجتمع وأين تكمن سعادتهم ولذتهم أكثر". طيب، آمنا. الآن، أنت أتيت بواحد من أهمم حجج الديمقراطية على الإطلاق. فبما أنه لا توجد حقيقة واحدة مطلقة لكل فرد ومجتمع، بل كل فرد (والمجتمع مجموع أفراد) سيختار شيئاً، فما الطريق للقيام بنظام اجتماعي إذن؟ بما أن كل فرد له ميوله ، والمجتمع لابد له من اختيار نظام عام ما، فالنظام العام سيُبنى على اختيار مَن بالضبط؟
إن قلت "يُبنى على اختيار فرد واحد"، فهذا لا حجة فيه لأنه فرد مثل بقية الأفراد.
إن قلت "يُبنى على اختيار أقلية"، فهذا لا حجة فيه أيضاً لأنه لا داعي لتقديم وترجيح ميولهم على غيرهم.
فلا يبقى إلا بناء النظام العام على قاعدة اختيار الأكثرية، مع إبقاء أكبر مساحة ممكنة للأقلية لكي تسعى لتغيير رأي الأكثرية، ومع إبعاد بعض الأمور الجوهرية عن تصرف الحكومة مثل الدين، وهذا هو الوضع الديمقراطي الدستوري الحقوقي الإنساني بشكل عام.
وهو يتناقض تماماً مع النظام السعودي الذي كنت تدافع عنه.
إذن لا أخي، لم تنقض شيئاً، ولا تسارع للحكم لنفسك وتفرح بشيء. كلامك ينقض نفسه بنفسه، وينبني على عدم فهم كلامي وعلى عدم فهم الواقع المحسوس أيضاً. فهذ فرصة أخرى وفكّر أكثر ثم تعال واكتب إن شاء الله.
اهلا. لأكون صريح معك يا اخ سلطان عداس لكن انت اسأت فهم كلامي واسأت تفسيره فكل الإعتبارات التي ذكرتها لم اتجاهلها في كلامي

لم اتناقض هنا انا فقط قلت لك ان تقسيم الحريه لا يمكن لأن الحريه لا تتجزأ لكن يمكن التقسيم بإعتبار آخر وهو إعتبار الحريات التي توصل لمبدأ الحرية التي لا تتجزأ وجعلت حريه الأقتصاد موصلة لمبدأ الحريه الذي لا يتجزأ اكثر من باقي الحريات

لم اكن اتكلم عن الحريه الأقتصادية والقوة الأقتصادية بهذا الإعتبار بل بإعتبارات أخرى

اول جزئيه وقولي يمكن إرضاء النفس والجسم كان خطأ لفظي مني ولكن كان قصدي يمكن ارضاء الجسم على حساب النفس

أما اعتراضك على اعتراضي لأولويه حريه النفس فأظن انك لم ترد على تبريري واكتفيت بإضفاء صفات سلبيه على حاله تضاد حالتك بالتالي الحالة التي ذكرتها ليست لازمه عن المنفعة

يبدولي ان الفجوة التي بيننا يصعب ردمها بهذا الحوار ربما سيكون هذا أسهل لو كان حوارنا يتم صوتيا

اتمنى تعيد قراءة كلامي بحسن ظن ان كلامك كان بإعتباري ولم يكن سوء فهم مني

قلت: لا صوتيات. كله كتابة وإلا فلا حوار أخي.

بالنسبة لقولك أن "مبدأ الحرية لا يتجزأ". هذه تجاوزتها أنا من حيث أنها كلام تجريدي، وكلامنا ليس عن التجريد الخالص بل عن واقع عملي وحرية فعلية مشهودة ملموسة.

ومع ذلك، أنا فرقت بين الحرية و"تجليات" الحرية، ما تسميه أنت "اعتبارات". ليكن. المهم المضمون النهائي.

قد رددت على كلامك، وبينت أن حيثيات تقديمك للاقتصادية غير مثمرة. فما ردك على كلامي؟

وبينت أيضاً أنه حتى على كلامك لا حجة لك.

ثم أصل الكلام أنك تدافع عن السعودية ، وهي بلد أكثر الناس فيها يعانون اقتصادياً فضلاً عن بقية أصناف المعاناة. فلا أدري ما علاقة حجتك هذه بموضوعنا أصلاً.

قال: رديت على كلامك سواء بإفتراض انك تنطلق من الحريه ذاتها ومن كونها وسيله فأسلوبي هو رد على كلامك بتفسيرين مختلفين فإذا كان تفسيري الأول خاطئ فالثاني صحيح بالتالي اكون رددت على كلامك بأي اعتبار كان

قلت: غير صحيح. رد على ردي الأخير.

واشرح ولا تأتي بكلام مبهم مجمل.

قال: موضوع عريض طويل ويحتاج لفهم الأقتصاد الكلي وهيكل الأقتصاد ودور الفرد في الأقتصادات المختلفة وأولوية الأقتصاد الرأسمالي على باقي الأقتصادات كونه يوافق الحريه اكثر من هياكل الأقتصاد الأخرى كالأشتراكيه وغيرها

قلت: ولا ترميني بإساءة فهم كلامك بدوم شرح، في ماذا أسأت بالضبط؟ وما وجه الصحة بدون شرح.

يعني لا تريد الحوار. فلماذا فتحت النقطة أصلاً؟
ثم كلامنا عن الحرية وعن السعودية، وما علاقة الموضوع الطويل العريض هذا بالموضوع؟
قد قلت لك، اختر أي نظام اقتصادي تريده، لكنك تريد أنه يمكن إيجاد الحرية وتفعيلها بالاقتصاد فقط أو هو الوسيلة الأكثر مساعدة. وأنا رديت بخلاصة مفيدة، حتى لو افترضنا أن الاقتصاد كما تهوى وكل الناس أغنياء مادياً (كل واحد عنده بيت وحظيرة وعلف وتأمين صحي..الخ)، فهذا لا يعني وجود الحرية فحتى العبيد كانوا أثرياء في بعض الدول.

قال: ثم من قالك أني اعارض الديموقراطية وباقي الحريات كحريات الكلام والسياسة ؟
كل كلامي كان نقض أن الديموقراطية هي افضل وسيلة موصلة لمبدأ الحرية(الذي لا يتجزأ)
وايضا كلامي كان اعتراض على أن الانقلاب على حكومة محمد بن سلمان والتوجه للديموقراطية افضل

قلت: طيب ممتاز. يعني تقبل الحريات الثلاث التي ذكرتها أنا؟

قال: نعم أقبل الحريات الثلاثة. بالنسبة لي محمد بن سلمان قاعد يوجه العربه لتحقيق مبدأ الحريه الذي لا يتجزأ افضل من الديموقراطية

قلت: ممتاز. الآن، هل تقول بأن الديكتاتورية التي ستجلب إصلاحات اقتصادية وتجعل الناس أغنياء هي التي ستوصلنا إلى الديمقراطية؟ يعني بعد فترة من ثراء المجتمع بفضل الدولة الملكية الشمولية القاهرة، فجأة سيختار الطاغية صاحب السلطة المطلقة التنازل للمجتمع ويعطيهم منحة من عنده تتضمن حرية الكلام والدين والسياسة وتصبح ديمقراطية ؟ خلينا من ابن سلمان الآن.

قال: نعم لكن ليست بالطريقة التي تذكر
فهل تتوقع ان الديكتاتوريات السابقة كانت كريمه واعطت شعوبها الديوقراطية او ان الشعوب لم تنل ديمقراطيتها إلا بالثورات؟
بعدين انا ما قلت انها ستجعل الناس اغنياء انا فقط قلت انها ستجعل الناس يملكون قوة الأسواق الحره

قلت: انتظر. تقول "نعم" يعني نعم الديكتاتورية ستعطي الناس في النهاية الديمقراطية؟
وإذا كان قولك نعم لهذا، فبأي طريقة إذن تتخيل أنت أن هذا سيحدث ؟

قال: الفقير في امريكا يملك من قوة السوق والتأثير فيه اقوى من غني متوسط في السعودية

قلت: أنا افترضت أفضل مما قلته أنت حتى أسهل لك حجتك. يعني حين قلت لك بأنهم سيجعلونهم أغنياء فأنا أساعدك في هذا.

قال: نعم المسألة ليست غني او فقير المسألة هل له تأثير في السوق ام لا

قلت: الفقير والغني نقاط اقتصادية.
كلامنا عن الحرية مخالف لهذا الموضوع.
ما علاقة التأثير في السوق؟ ليكن لك أكبر تأثير في السوق، ما هي المحصلة؟ المحصلة ستأكل وتلبس وتسكن كما تريد، هذه المحصلة. لكن حتى العبيد يأكلون ويلبسون ، ويالمناسبة الوزير الأعظم في الدولة العثمانية كان عبدا للسلطان مملوكاً.
كلامنا عن الحرية النفسية، وتجلياتها العقلية والإرادية الإنسانية.
ما علاقة هذا بالغنى والفقر المادي؟ قد بينت لك فيما سيق الفرق بينهما.

قال: نعم لذلك اقول ان فترة محمد بن سلمان ظاهرها التسلط وزيادة القيود والعذاب والسجن وباطنها او غيبها او سرها هو حرف المركبة نحو الحريه والكرامة والرحمه من الله لذلك انا اؤيد محمد بن سلمان وحكومته

قلت: بالنسبة لسؤالك السابق: نعمّ الديمقراطية وكل حق للفرد والعامة لم يأتي إلا بثورة أو بمعارضة قوية مستمرة. في كل مكان. ولن تجد استثناءً واحداً لهذه القاعدة العامة. وابحث إن شئت فأنا لم أجد ولا أعقل وجود ذلك. وتعال وأخبرني إن وجدت.

قال: لا الموضوع اعمق من هذا بكثير والتأثير في السوق له ارتدادات لا تتخيلها فحتى انا ما كنت افهم الموضوع حتى فتح الله علي

قلت: أما قولك عن ابن سلمان: فالحمد لله الذي أنطقك بالحق المفيد.
نعم هذا إقرارك وأنا أوافقك عليه "فترة محمد سلمان ظاهرها التسلط وزيادة القيود والعذاب والسجن". هذا القدر هو حجتي وحجة كل معارض، وهو شهادة عليك كتبتها بقلمك وستحاسب عليها يوم الدين. احفظ هذا. هذا القدر الحمد لله اتفقنا عليه.

الآن أنت تدعي كدعاوي الشيعة الباطنية بأن الأمر له ظاهر وباطن مختلفان. تدعي أنت أن لذلك باطن وغيب وسر هو "حرف المركبة نحو الحرية والكرامة".
طبعاً هذا كلام مرفوض وباطل من كل وجه.
أولاً، لا غيب ولا سر، فأنت الآن المستعبد برداء زور متمصوف. فتنبه.
ثانياً، البدايات تدل على النهايات.
ثالثاً، هذا القهر الذي تقر به له مبادىء ترجع لمصالحهم هم، وأما أنت وأنا وبقية الناس فلا اعتبار لنا أصلاً عند هذا المجرم ومن معه. فخيالك هذا مثل خيال امرأة مخطوفة يتم اغتصابها كل يوم فصارت تحلم بأن خاطفها ومغتصبها يريد بها الخير، متلازمة ستوكهولم يعني.

قال: بل أكاد ادعي ان مبدأ الحريه الذي لا يتجزأ يكمن في الأسواق الحره وان الديمقراطية مجرد وهم يعيقك عن تحقيق مبدأ الحريه التي لا تتجزأ ولكن هذا موضوع خارج عن موضوعنا وصعب شرحه هنا
خيالي هذا مبني على حقيقة ان محمد بن سلمان متجهه نحو الأسواق الحره الجالبه لكل حريه
صحيح ان هناك بعض الأخطاء منه ولكنه في الأتجاه الصحيح كما اظن وأرى

ثم أني لست متصوف رغم اني افكر ان اصبح متصوف وتلقيت رساله من ابن العربي ولم افهمها على الطاري يعني

قلت: وهمك عن الأسواق الحرة لا يوجد اليوم حتى في الدول التي اخترعت فكرة السوق الحرة المعاصرة مَن يقول به. كل الدول الآن من أمريكا وأنت نازل كلها لا تقول بالسوق الحرة فعلاً، بل كلها لديها قيود كثيرة على التجارة المحلية والخارجية، وقوانين كثيرة على أصحاب الأعمال والعمال معاً. فلا توجد سوق حرة أصلاً. هو وهم يقول به لفظياً بعض أحزاب اليمين المتطرف في هذه الدول ولا واقع له.

"الأسواق الحرة الجالبة لكل حرية" كلام مرسل فارغ. لم تجلب الأسواق يوماً أي حرية، ولن.

قال: صدقت في هذي وهذا ما اعاقهم عن نيل حريه السوق رغم انهم غارقين في الديموقراطية وحريه الثرثرة

لإطلاق مثل هذا الحكم تحتاج فهم الأقتصاد الكلي وهياكل الأقتصاد وحياة الفرد ضمن هياكل الأقتصاد هذه لكن يبدولي انك تسرعت

قلت: طيب يعني ماذا؟ يعني ابن سلمان عندك سيخترع نظاما اقتصاديا جديداً؟ لا تجعلني أحتقر الكلام معك، قل كلاماً جاداً من فضلك

قال: لا لن يخترع شيءً جديدا ولم ادعي هذا لكن سيتجه بنا الى مزيد من الحريه عبر حريه السوق هذا إدعائي

قلت: مزيد من أي حرية؟

وما علاقة السوق بهذا؟

وهل في السعودية حرية سوق أصلاً !!

أنت عايش في السعودية ؟

قال: هذا مطب أخر يبدولي انك ستقع فيه

فأنا ادعي ان ظاهر السوق عندنا انه مقيد لكنه في الباطن ايضا يتجه للحريه كما ادعائي السابق يعني

قلت: لا تغير الموضوع. أي حرية وما علاقتها بالسوق وما علاقتها بما يحدث الآن؟
يا سبحان الله. رجعت ظاهر وباطن؟!

قال: كنت مثلك ما افهم كيف لكن الموضوع طويل وعطيتك اطراف خيط لفهم الموضوع وهذا يتم عبر فهم الأقتصاد الكلي
ادرس الأقتصاد الكلي واقرأ عنه وعن هياكل الأقتصاد وعلاقة الأفراد به لأن هذا الموضوع صعب شرحه في شات على الأنستقرام

قلت: رجعت إلى الأحكام المبهمة العامة.
إما تشرح وإما نغلق الحوار

قال: انا شفت الأمور وفهمتها بهذا الشكل والله اعلم
تبغى اشرحلك هذي؟ طيب بس بشرط وشرطي انك اذا مافهمت كلامي ماتتهمني بالأختباء خلف الألفاظ والأحكام المبهمه

قلت: اشرح مفصلاً بشكل يتناسب مع موضوعنا.
واترك ظاهر وباطن، الذي ستحاسب عليه يوم الحساب. ونحن "لنا الظاهر" إن كنت مسلماً.

قال: نعم مسلم

قلت: لا تعطيني محاضرة في الاقتصاد العام. اكتب في الموضوع مباشرة. وما علاقة هذا بابن سلمان والحرية.

قال: لكن شرحي بإختصار ان حريه السوق تتحقق بالتخلي عن التشريعات وعدم التدخل به من قبل الدولة ولكن السوق الحر في البدايه يحتاج تدخل من الدولة والنهوض به في حالتنا او بشكل من أشكال الهجرة كما حصل في امريكا لذلك الأسواق الحره لا تنشئ في الغابات رغم ان حريه السوق هناك شبهه مطلقة لكن الأمر يحتاج تدخل وتقييد في البدايه وانا ادعي ان السعودية في البدايه قاعده تتدخل لحرف المسار نحر حريه السوق
وليس في البدايه فقط ولكن الموضوع صعب الشرح بتفاصيله في هذا المقام

قلت: لا أدري إن كنت تقرأ كلامي أم لا، لأن جوابك يدل على أنك إما لم تقرأ وإما لا تريد أن تستوعب ما تقرأ وتجيب بحسبه.

فرصة أخرى، اقرأ وأجب على المقروء

قال: اهلا. اخر رسالة ارسلتها لك كانت استجابه لهذي الرساله وشرح. وتركت ظاهر وباطن في شرحي كما قلت. اما علاقة الموضوع بأبن سلمان والحريه فقد شرحته مسبقاً ومختصره ان محمد ابن سلمان متجه الى الأقتصاد الحر وان افضل وسيلة للحريه هو عن طريق الأقتصاد الحر.

نعم. ممكن اسأل سؤال جانبي؟

قلت: نعم لكن قبل ذلك: اعترفت أن ظاهر الوضع السياسي والاقتصادي في السعودية سيء جداً. لكنك تقول باطن الأمر حسن. هل لديك دليل على هذا الباطن؟ يعني كيف انكشف لك؟ تعرف أحد في الحكومة؟ جاءك وحي أو إلهام؟ أم ماذا بالضبط؟

أجب عن هذا ثم سأعلق تعليق نهائي من طرفي إن شاء الله حتى نختم هذا الحوار، وبعده اسأل ما تشاء

قال: ظاهر الوضع في السعودية هو ظاهر المركزية المستنيرة وباطنها باطن المركزية المستنيرة. هذا مايبدولي واظنه. ومعرفتك لهذا تكون بفهم المركزية المستنيرة وتجلياتها في التاريخ وتكون عبر فهم الأقتصاد الكلي ودراسة نهوض الدول وكيف تكون

لا اعرف احد في الحكومة وولا اعرف اميز الوحي عن الإلهام عن الكشف وولا ادري اذا كان إدراكي هذا نابع من كشف او وحي او إلهام العلم عند الله

باقي عندك اسئلة او اسأل سؤالي؟

قلت: المركزية المستنيرة عندك تفعل العذاب والقيود وبقية ما ذكرته سابقا من الطغيان والجرائم؟

ثم لا تعرف الحكومة ولا إلهام لك، وتعترف أن الظاهر سيء فيما سبق. فمن أين وصفت باطنهم بالاستنارة؟ ولماذا غيرت كلامك حتى جعلتهم الآن أيضاً ظاهراً هم مستنيرون؟

أما إحالتك على دراسة الاقتصاد وما أشبه فهروب من الموضوع. قد درست وعرفت أن هذه النظم الطاغية تمسخ عقول عبيدها حتى يصيروا لا يميزون بين الأشياء، ويقولون ما لا بعرفون، وينكرون ما يحسون، ويعظمون مَن يصادف أن تكون رجله فوق رؤوسهم.

فإذا أصريت على وصف هؤلاء المجرمين بالاستنارة، مع كل ما فعلوه ويفعلونه من مظالم، ولا تبالي بما يعاني منه الناس، وتدافع حتى عنهم، فأنا أسأل الله أن لا يميتك حتى يذيقك من "استنارتهم" هذه. إلا أن تتوب.

قال: اين قلت ان ايضا هم ظاهراً مستنيرون ؟
معليش بس سؤال انت تقرأ بنصف عين وعينك الثانيه مغلقه ولا تقرأ بكلتي عينيك؟

قلت: أما عن دعواك أن السعودية الآن تمشي باتجاه السوق الحر:
أولاً، هذا كلام باطل لأن السوق الحر أصلاً غير موجود في العالم،
وثانياً، الحكومة تملك كل شيء أو تتحكم فيه أو تحتكر بعض الأمور أو تنافس الشركات المحلية منافسة قهرية (صندوق ابن الطاغية مثلاً). فالواقع أن الحكومة الآن تحديداً صارت أشد تقييداً للسوق مما سبق.
وثالثاً، الوضع الاقتصادي الآن في السعودية وبالنسبة لعموم الناس هو في الحضيض مقارنة بما سبق، يعني حتى بالمقارنة مع الوضع في عهد عبدالله وفهد مثلاً الوضع بؤس.

قال: ثانيا انا قلت هذا مايبدو لي واظنه

قلت: قلت في كلامك "ظاهر الوضع في السعودية هو ظاهر المركزية المستنيرة".

قال: يا عزيزي ظاهر المركزية المستنيرة هي الطغيان والحديد والنار

قلت [عن قوله "هذا ما يبدو لي وأظنه"]: نعم، وأنا أسأل الله أن يذيقك مما يعيشه المظلومين حتى تنتقل من الظن إلى اليقين
وقلت [عن قوله "الطغيان والحديد والنار"]: وأنت تعتبر الطغيان والحديد والنار استنارة ؟! هذا أقبح مما ظننته فيك.

خيراً فعلت بالدعاء عليك بالتذوق من الاستنارة على الطريقة السعودية، لعلك حينها تخرج من الظلمات إلى النور الحقيقي

قال: نعم فصندوق الأستثمارات ينافس القطاع الخاص وبل قد اقرو تشريعات تُخرج الشركات الخاصة من السوق وادعي ان هذا ايضا اتجاه نحو السوق الحر ولكن يبدولي انك لا تتعدى ظاهر السوق الحر الى روحه وتفهمه

قلت: اللهم إلا أن تكف عن هذا الكلام الفارغ ولا تلوث يدك ونفسك بأمر لا دخل لك فيه وأنت مجرد مستعبد مقهور يريد التبرير لقاهره

قال: هذي حقيقة المركزيات المستنيرة عبر التاريخ فليش قاعد تتكلم وكأني انا اللي انشأت المركزيات هذي؟
هكذا سيرها في التاريخ

قلت: يعني سبحان الله تقر أيضاً بما يفعله ابن الطاغية في السوق ولا تزال تدعي وجود باطن ومفهوم؟
ثم أنا لا أكلمك لأنك أنشأتها، أكلمك لأنك تدافع عنها.
أي تاريخ؟! أنت غافل يظن نفسه عاقل. جاهل مركب يعني. تاريخ مَن هو الذي أراك أن هذه الخرافة؟
تكلم بتفصيل لا تهرب ولا تعمم.

قال: ليش تصورني وكأني ادافع عن الظلم والطغيان على قولتك كل ما في الأمر انني فهمت هذي المسألة بهذي الطريقة لو تبين لي خطأها سأتراجع عن هذا الفهم فهون عليك فأنا لم اسجن احد او اتشمت بقهر أحد بل حتى هذا الكلام لا اذكره عند الناس بل اتيت به هنا للنقاش وتبين ضعف وجهه نظرك مقابل هذا الرأي
وانا بصراحه ارى ان محمد بن سلمان يتجه الى الطريق الصحيح ولم أدعي ان كل مايفعله صحيح فهذي قضية اخرى
عموما اسأل الله ان يهديني ويهديك ويهدي محمد بن سلمان وحكومتنا لما فيه خير للدين والدنيا وحاول تهدأ في النقاش وولا تقلبه لرغبه في الأهتداء بين طرفين الى دعاوي وتمني الشر للطرف الآخر
عفوا هنا اقصد بالشركات الخاصة الصغرى وليست الكبرى فالشركات الكبرى يقوم عليها الأقتصاد

وسؤالي هو هل ترى بأنه يجوز للمسلمين الذين يملكون اراء او كلام مختلف عن الناس حولهم ومن الممكن ان يضطهدو بسببه فهل ترى انه يجوز ان يهاجرو الى دولة اسرائيل والعيش فيها وأخذ جنسيتها لأنها توفر لهم الأمن والحريه في ممارسة دينهم وفي التعبير عنه وفي تحديد مصيرهم السياسي والأقتصادي ؟ هل ترى هذا جائز او لا؟

قلت: لا تحتاج أن تسجن وتظلم وتقهر حتى تكون كذلك عند الله، طالما أنك مسلم. اقرأ قوله لبني إسرائيل "فلم قتلتموهم". اعتبرهم قتلة الأنبياء لأنهم وافقوا على قتل الأنبياء، تولوا قتلة الأنبياء ولم ينكروا عليهم.
كذلك هنا، حين تسمي الظلمات باسم النور، وتبرر لمن يظهر العدوان أنه يفعل الخير ويسير بالاتجاه الصحيح، بدون بينة ولا شيء غير الظن. فأنت ترتكب مجموعة جرائم ومعاصي.
كان يكفيك قاعدة "اليقين لا يزول بالشك" وهي قاعدة فقهية وعقلانية.
أنت بيقين تعرف أنهم يظلمون، وأساسهم ظلم، ومصالحهم أصلاً كحكام طغاة تختلف عن مصالح الأمة والعامة، ثم مع كل ذلك تزيل يقينك بشك و"أظن".

قال: ودي ان الموضوع بهذي السهولة لكن اكتشفت اني لو اخذت الموضوع بهذي الطريقة فسيلزم اني سأتهم نبي الله سليمان عليه السلام بالظلم صح؟

قلت: لماذا؟ سأجيب عن سؤالك السابق إن شاء الله لكن لنفرغ من هذه أولاً

قال:: انا ارى ان إقتصار النظر على السلوكيات والتحيز لها وإغفال النظر عن الموقف كاملاً هو نوع من الظلم

قلت: ما علاقة سليمان؟

قال: اعتقد ان هناك امور في التاريخ الأسلامي لا يمكن تبريرها بهذي النظرة والله اعلم مثل ما فعل الرسول صلى الله عليه وسلم ببني قريظة؟
بالنسبة لي ارى ان النبي سليمان مثل مركزية إسلامية قاهرة
هذي ظني والله اعلم وادرى

قلت: يعني الآن انتقلت إلى قياس ابن سلمان على سليمان، واتهام نبينا بالظلم؟ بالرغم من جهلك بالأمرين معاً. وقيامك بقياس فاسد. تريد أن أبين لك لماذا قياسك فاسد؟ أم ستحترم إيمانك ولا تبرر لطاغية زمانك بتشبيهه بالأنبياء المطهرين؟

قال: يا عزيزي لم أتهم النبي سليمان عليه السلام بالظلم ولكن اقول وفق نظرتك الا يلزم نظرتك ان النبي سليمان ظالم؟
أتتعمد سوء الفهم وسوء التفسير؟

قلت: كيف يلزم من نظرتي أن النبي سليمان ظالم
إذا أحببت أن نفرغ من هذه حتى أجيبك على سؤالك عن الانتقال إلى إسرائيل لتحصيل الحقوق. أو تحب أن تتراجع عن اتهام الأنبياء أو التلميح بأنهم يقاسون على طاغية السعودية وأفعاله. ماذا تريد؟

قال: لم أقيس الأنبياء على حكام السعودية لكن كل اللي قلته ان نظرتك اللي حكمت بها على ان حكام السعودية طواغيت واعتبرت ان إقصائهم هو الخير لو استطردنا بنظرتك سيلزم عن هذا ان بعض الأنبياء عليهم السلام ايضا ظلمه وطواغيت(حاشاهم) ثم وضعت علامه استفهام وهذا لا يعني أني متأكد ان هذا يلزم
لكن سبحان الله كيف تتعمد سوء الفهم والتفسير عشان تشنع ما ادري وش راح اصير بالنسبة لك لو استمرينا بالنقاش لذلك اتمنى نغلق هذي النقطة وتجاوب على سؤال اسرائيل

قلت: سألتك لماذا "يلزم" هذا عن نظرتي. لم تجبني. أجب حتى نكمل إن شاء الله. لاحظ أسلوبك في التهرب

قال: أنت تدعي أن نظرتي عاطفية وانفعالية. ولم تقرأ لي كتاباً ولا مقالة. وهذه الحوارات هنا التي أقيمها معك ومع غيرك، مدارها على الاختصار والتركيز. ارجع واقرأ كتبي لتعرف تفاصيل رأيي إن شئت. لكن مع ذلك لندخل في النقاش. ما وجه ظلم النبي لبني قريظة الذي جعلته مشابهاً للوضع في السعودية؟ بنو قريظة أولاً عاهدوا الرسول والمؤمنين طوعاً وكان بينهم ميثاق وعهد سلام ودفاع مشترك، ثم في الحرب مع المشركين خانوا النبي، ثم النبي لم يحكم عليهم بالقتل بل ترك لهم الاختيار لكي يختاروا حكماً فاختاروا صحابياً من حلفائهم السابقين فحكم هذا الصحابي عليهم بالقتل والسبي، يعني الذي حكم على بني قريظة في الحقيقة هم

بنو قريظة بخيانتهم أولاً وباختيارهم الحاكم عليهم ثانياً، فالنبي لا علاقة له بهم اللهم إلا أنه أمضى حكم مَن اختاروه فيهم. يعني شبه ديمقراطية إن شئت ! جعلهم يحكمون على أنفسهم بأنفسهم، وهم قد عاهدوا طوعاً ودخلوا في اتفاقية السلام والدفاع المشترك طوعاً. فأين الظلم بالضبط.

قال: طيب اذا الشعب السعودي صوتو الأغلبية ديموقراطيا على ذبح كل الصوفيين في السعودية وكنت انت من ضمنهم فهل هذا ظلم او لا؟

قلت: نعم ظلم لأنه يخالف حرية الدين، ولا يجوز حتى للأغلبية أن ترتكب ما يخالف الحقوق والحريات الأساسية للأفراد. الأغلبية لا تجعل الموضوع مشروعاً بالضرورة، ولا خيّراً ولا صالحاً. تحكيم الأغلبية مبني على مساواة الأفراد في الحقوق الأصلية، وكونها القاعدة الأعقل لأن تحكيم الواحد أو الأقلية لا وجه ولا حجة له مع قاعدة المساواة الأصلية. فإذا خالفت الأغلبية مقتضى حقوق الأفراد، فهي ظالمة بهذا الاعتبار، لأن تحكم الأغلبية مبني على حقوق الأفراد في تفعيل إرادتهم وحفظ نفوسهم. فنعم، من جهة الحكم السياسي يجب تحكيم الأغلبية وتفعيل ما تريده، ولو ارتكبت ما هو في تقدير الأقلية "ظلم"، وليس للأقلية حينها إلا المقاومة أو الهجرة. لكن في الآخرة، كل فرد اختار ما يخالف الحق سيحاسبه الله. هذا بالنسبة للحكم السياسي. أما بالنسبة للمؤمنين، والمفترض أن "الشعب" في ما يسمى بالسعودية هم من المسلمين، الذين يؤمنون بأنه "لا إكراه في الدين"، وكذلك قول النبي "يد الله مع الجماعة" وقوله "عليكم بالسواد الأعظم" و "لا تجتمع أمتي على ضلالة"، فمن باب الإيمان أنا أومن بأن هذه الفرضية مستحيلة، يعني مستحيل أن يتم تحكيم أغلبية المسلمين فعلياً في أمر وأخذ رأيهم الواقعي المباشر منهم كالتصويت مثلاً، ثم يكون حكمهم هذا ظالم وضلالة.

قال: شوي وارد عليك،

قلت: لما تفرغ من سؤالك قل لي حتى أجيبك على سؤال إسرائيل إن شاء الله

قال: ان شاء الله
ثم قال: "فإذا خالفت الأغلبية مقتضى حقوق الأفراد، فهي ظالمة بهذا الإعتبار، لأن تحكم الأغلبية مبني على حقوق الأفراد في تفعيل إرادتهم وحفظ نفوسهم" الا تجد هذا الكلام

يتناقض مع حالة بني قريظة فليس كل بني قريظة قامو بالخيانة بل رضو بها والرضا بالخيانة لا اظنه يستحق الإعدام وان الإعدام ظلم حسب رؤيتك ولكنك تبرر هذا بالديموقراطية رغم أن الجزء اللي اقتبسته من كلامك يبين ان الديموقراطية ليست مبرر لهذا الفعل الذي حدث لبني قريظة
فما ردك؟

قلت: "ليس كل بني قريظة قاموا بالخيانة"، لذك لم يتم قتل كل بني قريظة.الذين قُتلوا هم المقاتلين منهم فقط، واختلفت تقديرات العلماء. هذا أولاً. وثانياً، الأمّة الواحدة حين يحكم عليها يُحكم عليها بفعل حكامها الذين رضوا بهم ودعموهم، مثلاً لو حاربت حكومة دولة واعتدت على اليمن مثلاً ثم أرسل أهل اليمن صواريخ على جدة والرياض وعسير ردا على الدولة السعودية المعتدية، فهل يقال أنه يجب أن ينزل الصاروخ فوق رأس ابن سلمان أو جندي سعودي محارب راضي بالحرب فعلياً حتى يكون الرد عادلاً؟ هذا مستحيل عملياً. ثالثاً، الذين لم يرضوا هذا الفعل من بني قريظة كان بإمكانهم إعلان ذلك أو الخروج من الحصن أو غير ذلك من أوجه المعارضة، لكن لم يُنقَل شيء من ذلك عنهم. ويكفينا أنهم خانوا وأنهم اختاروا الحاكم عليهم فحكم عليهم بما حكم، فهم حكموا على أنفسهم ابتداءًا وانتهاءاً. رابعاً، اليهود أنفسهم في شريعتهم إبادة مَن يحاربونه، الرجال والنساء والأطفال وحتى الحمير، (اقرأ التوراة إن شئت، وقصة عماليق التي استشهد بها نيتنياهو مؤخراً، وما تجده يحدث الآن في غزة مثال معاصر)، فمن رحمة النبي والمسلمين أنهم لم يبيدوا الكل ويحرقوا الأخضر واليابس بعد تلك الخيانة.
ثم أقول: فما سبق جواب قصة بني قريظة، وتختلف تماماً عن الوضع في السعودية من وجوده كثيرة جداً. أوّلاً، النبي دخل المدينة باختيار أكثرية أهلها، وجاء طوعاً ولم يحتلّها جبراً، فإن الإسلام فشا فيهم ودعوه وغنّوا له قبولاً به وفرحاً بمقدمه، وإن وجدت أقليات كثيرة مثل المنافقين (الذين رأسهم ابن سلول الذي رجع في إحدى المعارك بثُلث الجيش، مما يعني ثلثي الجيش أي الأغلبية ثبتت مع النبي) وغيرهم. لكن في الجملة مبدأ حكم النبي في المدينة كان اختياراً طوعياً من أهل المدينة. وهذا أكبر فرق أساسي وجوهري بين الحكم الملكي الطغياني القائم على الدخول بالغصب والقهر على الطريقة السعودية.
ثانياً، اليهود عاهدوا النبي طوعاً وجعلوا على أنفسهم أنهم أمّة واحدة معه من حيث الجهة السياسية لا الدينية فقد حفظ لهم دينهم، وأقرّوا على أنفسهم بالدفا ع المشترك ضد العدو الخارجي، ثم خانوا. وهذا أيضاً لا يتوفر في السعودية، فإنهم جاءوا مع مجرميهم لكل بلدان

الجزيرة بالغدر والقتل والسفك. بل حتى عبدالعزيز أعورهم الدجال عاهد أهل الحجاز على أن لا يتسلّط عليهم بغير شورى منهم وغير ذلك مما عاهدهم عليه، ثم غدر بهم، هذا فضلاً عن مذابح الطائف وغيرها. فآل سعود مثل يهود بني قريظة من حيث الخيانة والغدر إذن من هذا الوجه.

ثالثاً، النبي لم يحكم على بني قريظة إلا بعدما اختاروا هم الحاكم عليهم. وهذا تنزّل من النبي لهم وقد كان بإمكانه الحكم عليهم جبراً لمجرّد خيانتهم. وهذا أيضاً خلاف الحكم السعودي القائم على منع جميع عرب الجزيرة من أي حكم ذاتي على أنفسهم بأي وجه كلّي، بل ولا حتى انتخابات البلدية رضوا بها وسلّموا بها.

رابعاً، النبي لم يحكم على بني قريظة بمقتضى شريعتهم اليهودية الإجرامية التي تبيد الأخضر واليابس والإنسان والحيوان انتقاماً من أعدائهم، فكان أرحم بهم منهم بغيرهم ومنهم بالمسلمين لو تمكّنوا منهم. وهذا أيضاً خلاف الحكم السعودي، المبني على فعل ما هو أسوأ ما عند المسلمين العرب بهم، وليس ما هو أرحم بهم وأحسن.

فهذه وجوه أربعة، يكفي واحد منها لإبطال أي اتهام لسيدنا النبي صلى الله عليه وسلم بالظلم، أو حتى التجرؤ على مقارنة وضعه الشريف بالوضع السعودي الخبيث.

أما بالنسبة لقصّة سيدنا سليمان عليه السلام مع ملكة سبأ. فالأمر أظهر وأيسر. لنبدأ من البداية باختصار إن شاء الله.

سليمان ورث داود، وداود آتاه الله المُلك بعد طالوت، وطالوت صار ملكاً بمطالبة الملأ من بني إسرائيل بملك من بعث الله لهم وسمّاه ملكاً نبيهم الذي سألوه، كما في قوله تعالى في سورة البقرة "قالوا لنبي لهم ابعث لنا ملكاً". يعني أساس هذه السلسلة الملكية من طالوت لداود لجالوت، قائم على اختيار ملأ بني إسرائيل ملكاً، بالتالي لا يستوي هذا مع ملوك الفرعنة والجبرية والسلاح والحديد والنار. ثم هؤلاء ملوك عيّنهم الله عبر نبي، أو كانوا هم أنبياء، بينما أصحاب الملك العضوض والجبارة المنافقين والملحدين هؤلاء لا يمكن تشبيههم بهم في قليل أو كثير. ثم لم يثبت عن سليمان أو داود أو طالوت أنهم أجبروا أحداً من المسلمين على طاعتهم بالقهر ولا سلب أموالهم وحرياتهم الكلامية والدينية وحقوقهم المالية بالهوى الشخصي للحاكم. وكل ذلك كما هو ظاهر لا علاقة له بالحكم السعودي الظالم باعترافك.

أما بالنسبة لسليمان وملكة سبأ. فملكة سبأ ما هو أصل حكمها؟ قال {إني وجدت امرأة تملكهم} يعني حكم ملكي جبري، تملّك للناس، فالناس كالمماليك لها. وقال الملأ {نحن أولوا قوة وأولوا بأس شديد والأمر إليك فانظري ماذا تأمرين} فكان إذن حكماً عسكرياً من جهة وحكم الفرد الواحد الذي له سلطة الأمر كلها من جهة أخرى، وأما عامّة الناس فلا شيء لهم ولا قول

ولا شورى ولا شيء إلا الخضوع سياسياً {امرأة تملكهم} و الخضوع دينياً {وجدتها وقومها يسجدون للشمس من دون الله}. يعني ملكها ملكية مطلقة، سياسياً ودينياً، وحكم الملك الواحد المستعين بأصحاب البأس الشديد يعني العساكر "أنزلنا الحديد فيه بأس شديد"، وأما عامّة الناس فمماليك خاضعين سياسياً ودينياً للملكة. الآن مثل هذه أصلاً حكمها كله لا شرعية له، وهو تماماً مثل وضع الملك السعودي الوهابي. فنعم حين يقول سليمان لهم "لنأتينهم بجنود لا قبل لهم بها ولنخرجنهم منها أذلة وهم صاغرون" فقد خاطبهم باللغة الوحيدة التي يفهمونها وحكم عليهم بنفس قاعدة حكمهم أي قاعدة العنف والقهر، ما قام على شيء جازت إزالته بمثله، كالسارق يأخذ المسروق غصباً فيجوز للشرطة أخذ المسروق منه غصباً ولا ينتظرون إذنه. كذلك هؤلاء الملوك الغاصبين بالقهر، يجوز بل تجب إزالتهم بالقهر أيضاً. حكم ملكة سبأ بالجنود، فواجههم سليمان بالجنود. السيئة بمثلها، على فرض أنها سيئة، "فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم". نعم، المعتدى عليهم مباشرة هنا هم قوم سبأ، المقهورين سياسياً المضللين دينياً، تماماً كشعوب وقبائل الجزيرة العربية تحت الملك السعودي الوهابي، لكن سليمان مثله مثل نبينا والمؤمنين الذين قال الله لهم "ما لكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين يقولون ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها واجعل لنا من لدنك وليا واجعل لنا من لدنك نصيراً". فأصحاب الحكم العادل يحق لهم تحرير الأرض كلها من الحكم الظالم، وهذا بالضبط ما قام به المسلمون حين قالوا لطغاة الرومان مثلاً "جئنا لنخرج الناس من عبادة العباد إلى عبادة رب العباد". وبالمناسبة، ابن سلمان في إحدى مقابلتها قال ما معناه-ولعله أحسن ما قاله لكنه يخرب بيته بيده وهو لا يشعر- بأن فتوحات المسلمين السابقين كانت لأن أصحاب الدول في ذلك الزمان كانوا يمنعون المسلمين من الدعوة إلى الإسلام بسلام فاضطروا إلى محاربتهم، أو كما قال راجع عبارته في مقابلاته القديمة إن شئت. نعم، هذا حق، لكن هذا أيضاً الوضع الآن في السعودية، حيث لا المسلم ولا غير المسلم له حرية الدعوة إلى دينه ومذهبه ورأيه، فلا حرية كلام ولا حرية دين، وبنفس الحجّة يجب أن تُزال هذه الدولة ظالمة من الأرض كما زالت الدول الظالمة من قبل. وهذا بالضبط ما قام به سليمان عليه السلام مع جبابرة سبأ أصحاب حكم الواحد تماماً كحكم آل سعود بل حكم آل سعود أسوأ حتى من حكم ملكة سبأ فعلى الأقل كان لملكة سبأ مجلس تشاور فعّال تقول فيه للناس "ما كنت قاطعة أمراً حتى تشهدون"، بينما طاغية السعودية يأمر بالهوى وحده كما قال النبي "الشيطان مع الواحد" والحكم السعودي حكم الواحد فهو حكم شيطاني بامتياز.

أما إن قلت: ملكة سبأ جعلت قومها يعبدون الشمس من دون الله، لكن آل سعود يدعون إلى عبادة الله. أقول: لعلك لم تفهم النفاق بعد ولم تميّز بين الأمور. المذهب الديني السعودي الوهابي يعتقد بأن الإله تعالى محسوس مقيّد مثله في الحقيقة مثل بقية الكائنات المحسوسة، فلا فرق حقيقي بين الذين يعبدون الشمس وبين الذين يعبدون إله الوهابية من هذه الجهة. كلاهما يعبد تصوراً ذهنياً عن شيء محدود في السماء، وثبت إلهاً محدوداً مقيداً في جهة العلو الحسي والفوقية المادية. هذا فضلاً عن أن أصل عبادة الشمس في هذا السياق تعني تبعية العامّة لدين الملك وما يفرضه على الناس "وجدتها وقومها" قومها يتبعونها في ذلك، وهذا هو الحال في السعودية حيث الدين ما تفرضه الدولة وتأذن به، على طريقة فرعون أيضاً الذي يمنع الإيمان بشيء لم يأذن به.

فهذا بالنسبة لسيدنا سليمان عليه السلام. فأين الظلم فيه.

ثم قلت: بالنسبة لسؤالك "وسؤالي هو هل ترى بأنه يجوز للمسلمين الذين يملكون اراء او كلام مختلف عن الناس حولهم ومن الممكن ان يضطهدو بسببه فهل ترى انه يجوز ان يهاجرو الى دولة اسرائيل والعيش فيها وأخذ جنسيتها لأنها توفر لهم الأمن والحريه في ممارسة دينهم وفي التعبير عنه وفي تحديد مصيرهم السياسي والأقتصادي ؟ هل ترى هذا جائز او لا؟"

أقول: سؤال مهم وجميل فأشكرك على إيراده. ولأهمّيته سأفصّل إن شاء الله فيه.

لنبدأ من البداية. نحن اليوم نعيش في زمن الأرض كلها خاضعة لحكم دول معينة. يعني لم يعد يوجد مكان في الأرض يستطيع الإنسان أن يعيش فيه فعلياً وبتيسير معقول "والدين يُسر"، إلا إذا انضم إلى دولة ما وأخذ جنسيتها. هذه الحقيقة الأولى.

حقيقة ثانية، لا يوجد في الأرض اليوم دولة الرسول التي تتميّز تميّزاً تامّاً عن دول غيره، بمعنى أنها دولة تمثّل الرسول وحكم الإسلام كما هو في الواقع من كل وجه كما أنزله الله. لا أظن أن شخصاً يشكك في هذه الحقيقة.

حقيقة ثالثة، أن الفرد المنعزل الضعيف له أحكام غير أحكام الفرد الذي له جماعة وقوة وشوكة وثروة وصلات بالدولة التي يعيش فيها ويستطيع فيها ضمان حريته وحقوقه لكونه منها. ومعلوم في القرءان وعند الكل التمييز بين أحكام الضعاف وأحكام الأقوياء، "ليس على الأعمى حرج" لكن الحرج على البصير والغني، وهكذا.

حقيقة رابعة، حين تتعارض أحكام كلها من الله لابد من تقديم بعضها على بعض، تجد ذلك مثلاً في قوله "يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام وإخراج أهله منه أكبر عند الله والفتنة أكبر من القتل"، فهنا لدينا حكم

حرمة القتال في الشهر الحرام وحكم قتال الفتّانين الذين يعذّبون الناس في دينهم ويضطهدونهم في أنفسهم وأموالهم بسبب أقوالهم وإيمانهم، فحين تتعارض الأحكام بعضها يكون "أكبر" من بعض فيُقدَّم في الاعتبار عليه. وتعارض الأدلة في الفهم أو في التشخيص أو في التطبيق أمر يقرّ به جميع المسلمين علماء ومتعلّمين، بل هو أمر معروف في الناس جميعاً فكثيراً ما تتعارض قيم كلها صحيحة مثلاً قيمة الحرية وقيمة الأمن فيجب الجمع بينهما بأحسن طريقة في كل حالة تحفظ أكبر قدر ممكن من القيمتين.

حقيقة خامسة، الأصل في التكليف الفردية. قال الله "يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضرّكم مَن ضلّ إذا اهتديتم"، وقال "لا تُكلَّف إلا نفسك"، وقال "كلّهم آتيه يوم القيامة فرداً"، وقال "لا تملك نفس لنفس شيئاً" وآيات كثيرة في الموضوع. يعني الأصل أن يهتمّ كل واحد بنفسه وبالقيام بما كلّفه به ربّه. ثم فرع ذلك التكليفات الجماعية والأممية. لذلك إذا تعارض تكليف الفرد العالِم مثلاً بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع تكليف الأمّة بالتوحد وعدم التفرّق كأن ينشأ في الأمّة ولاة أمر سوء وفساد ومنكر، فيجب على الربانيين والأحبار والعلماء أن ينهوا عن السوء والمنكر والظلم وبقية المخالفات الدينية حتى لو حصل انقسام في الأمّة بين مَن يقبل النهي عن المنكر ومَن يرفضه من أتباع الهوى.

رأيي: تقييم الدول التي هي المنظمات المعتبرة في الأرض كلها اليوم، لابد أن يُنظَر فيه إلى قيم أساسية نحكم بناء عليها، ثم نقارن بعضها ببعض، ونختار الأحسن في تقديرنا والأقلّ سوءاً إن كانت كلّها سيئة، وهذا من منطق "إثمهما أكبر من نفعهما" كما في الخمر والميسر، وفي الفقه يُختار أهون الشرّين. فإذا وجدنا أكثر من حسن نختار الأحسن الأيسر لنا، وإذا وجدنا أكثر من سيء اخترنا الأقلّ سوءاً وضرراً في ديننا علينا. ثم العبرة في ما يختاره الإنسان وليس في ما يولد فيه، وأنا حين نظرت في الدولة التي أريد أن أعيش فيها رأيت خمس قيم أساسية عليها أختار: الحرية والمَلَكية والتعددية والمدنية والنظامية (راجع مقالتي " سؤال عن الوطن" في ملف الكتب لتقرأ الشرح). باختصار، أين توجد أكبر قدر ممكن من حرية الكلام والدين، ولا توجد مَلكية عائلية أو عسكرية، وتوجد تعددية في الأجناس والأعراق ومختلف الشعوب والقبائل مع مساواة قانونية بينهم، وتكون السلطة المدنية فوق السلطة العسكرية والعسكرية تابعة للمدنية، ويوجد نظام عام يشمل أرض الدولة كلها بدلاً من وجود فوضى وقطاعات متحاربة وقبائل متصارعة فيها ويتم أخذ القرارات بنظام سياسي منتظم في الجملة. هذه الخمسة هي التي أرى توفّرها كلّها محلّا مناسباً لفرد يريد أن يعيش دينه ويدعو له ويكون إنساناً من حيث هو إنسان وكريماً. وكل واحدة من هذه الخمسة إذا فرضنا عكسها سنجد نوعاً من الشرّ والقبح. مثلاً إذا لم توجد الحرية الكلامية والدينية، أو وجدنا نظام مَلكي

عائلي أو عسكري طغياني، أو وجدنا عرقاً واحداً طاغياً لا يعترف بإنسانية أي عرق آخر ولا يراهم قانونياً مساوين له، أو وجدنا السلطة المدنية خاضعة للسلطة العسكرية، أو وجدنا الفوضى العنيفة والجيوب والعصابات المسلّحة التي لا يشملها النظام العام، فكل هذه قبائح خطيرة وكبيرة. لاحظ أني لا أفترض في الدولة التي أختارها أن تكون ثرية، فهذه الصفات الخمسة التي ذكرتها كلها تصلح حتى في أفقر قرية في الأرض، وتصلح لأكبر دولة في الأرض على السواء. ولا أفترض أن تكون في الشرق أو في الغرب، ولا أن يكون الجو فيها لطيفاً والمناظر الطبيعية فيها ظريفة، ولا أي شرط غير ممكن التحقق في كل مكان في الجملة. ثم لي أسبابي الإسلامية التي تجعلني أقول بهذه الخمسة. أما الحرية الكلامية والدينية فالقرءان كلّه عنها (راجع كتابي السلطان وكتابي البرهان للتفصيل)، أما الملكية وعدم المدنية ففرعنة وثمودية "هل أتاك حديث الجنود. فرعون وثمود" وهي كسروية وقيصرية حذّر منها النبي وحاربها الصحابة الكرام على الكل الرضوان، وتمنع الشورى العامّة. وأما التعددية فهي دعوة الله لنا جميعاً "يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا" وهي من ايات الله "ومن آياته..واختلاف ألسنتكم وألوانكم". وأما عدم الفوضى فمعلوم أن الإسلام ضد الفوضى حتى في كيفية دخول الحمام فضلاً في الشأن العام، "إن هذه أمّتكم أمة واحدة" "لا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم". هذا المختصر المفيد عندي في هذا الأمر.

الآن يمكن النظر في سؤالك إن شاء الله. هل يجوز للمسلمين أن يهاجروا لدولة إسرائيل التي تضمن الحريات والحقوق؟ الجواب:

أوّلاً، دولة إسرائيل هي دولة عنصرية (ضد مبدأ التعددية)، وهي دولة دينية في الأصل لأنها قائمة مركزية اليهود واليهودية (ضد مبدأ المدنية، وكذلك شيء من مبدأ الحرية)، وهي دولة بعد ذلك يتم اضطهاد بعض اليهود أنفسهم الذين يخالفون سياسات الدولة كما يحدث مع الحاريديم مثلاً، وهي دولة ذات أغلبية عظمى من جنس واحد يعتقد أنه أفضل من غيره في الجملة أو يرى أن الأرض أرضه والدخيل أجنبي بل وحتى اليهودي من غير الأصول الأوروبية لا يعامل حسب قول البعض كمعاملة اليهود من الأصول الأوروبية. ثم هي دولة حسب بعض التقارير المعتبرة تضطهد العرب المسلمين أو تقيّدهم بتقييدات كثيرة لا تقيّد بمثلها اليهود، ولو كان الفريقان من "المواطنين". يعني باختصار توجد أسباب كثيرة تجعلها دولة غير مرغوب فيها من هذه الوجوه.

ثانياً، وهذا رأي لي ليُنظَر فيه، إذا فرضنا أن واقع هذه الدولة الإسرائيلية يسمح بهجرة المسلمين إليها أو استيطانهم لها بطريق المال مثلاً ثم أخذ جنسيتها والقدرة على التصويت في

انتخاباتها، فقد يكون من المعقول القيام بحركة كبيرة ل"غزو" هذه الدولة الغاصبة غزواً سلمياً إن شئت، طالما أننا نرى حكام العرب و"المسلمين" عموماً لا يحرّكون ساكناً لتغيير ما يحدث للفلسطينيين، فمن الممكن القيام بحركة استيطان سلمي واقتصادي من أجل دعم عرب إسرائيل الذين يشكّلون فرقة ناخبة ذات عدد كبير نسبياً بحيث-وهذه عحيبة-هم الذين أصلاً ساعدوا نيتنياهو في الوصول إلى الحكم ضد شمعون بيريز حين كرهوا بيريز لقصّة حدثت. فنعم، بما أن الغزو قد يكون عنيفاً وقد يكون لطيفاً، أقصد الغزو لاسترداد الحق والتأثير في مسار الدول، وحيث أن الغزو العنيف غير واقع الآن لأسباب كثيرة، فيمكن اختيار الغزو اللطيف، مع دعم أثرياء العرب المسلمين بل المسيحيين الذين يعدّون الصهاينة من المغتصبين أيضاً، حتى يتم التأثير في مسار الدولة الإسرائيلية من الداخل. وعلى حد علمي، فإن المسلم يملك حرية دينية في إسرائيل بنسبة أكبر مما يجده في معظم إن لم يكن كل الدول العربية المجاورة، فلا خوف على دينه إذن من هذه الناحية، وكذلك يملك حرية أكثر في التعبير مقارنة بالمحيط العربي. فقد تكون هذه فكرة جيدة إن تم تنظيمها وتفعيلها بشكل جيد.

ثالثاً، قيم "الأمن والحرية في ممارسة دينهم وفي التعبير عنه وفي تحديد مصيرهم السياسي والاقتصادي"، هذه القيم عندي من صلب الإسلام. فالدولة التي تمثّل هذه القيم، أيا كانت في الشرق والغرب، فهي دولة إسلامية بهذا القدر. ثم إن المسلم إذا استطاع أن يصلّي علنا ويعلن إسلامه في بلدة، صارت هذه البلدة دار إسلام به هو وحده وهو ولي الله في هذه الأرض ولو كان كل من حوله من الكافرين، بل يصبح هو رحمة لكل من حوله كما قال الله في نبينا أول المسلمين "وأنت حِلّ بهذا البلد" وقد تركه الله في هذا البلد الجاهلي المشرك المجرم الفاسد والذي حول بيته المعظّم مئات الأصنام، ومع ذلك لم يؤثر هذا في دين النبي بل كان هو الذي يسعى للتأثير في محيطه، وهذا مع غياب حرية الدين والتعبير وبقية القيم التي قلت أنت أنها موجودة في دولة إسرائيل. فأيهما أهون الشرّين، دولة إسرائيل ذات القيم التي تقول أنت أنها موجودة فيها، أم دولة ترفرف علم داعش فيها أضداد هذه القيم؟ دولة إسرائيل المعاصرة أم دولة مكّة الجاهلية؟ أظن الاختيار واضح.

رابعاً، إذا كان المقصود أن دولة إسرائيل اغتصبت أرض الفلسطينيين ولذلك هي دولة في الأصل سيئة ومن المستغرب تجويز الهجرة إليها لضمان القيم التي اعترفت أنت أنها موجودة فيها أو لا أقلّ افترضتها فيهم، فإذن أنت تنكر الهجرة إلى دولة قائمة على غصب الأرض. حسناً. أنا مثلاً، دولتي الأصلية بالولادة هي السعودية، وهي دولة غاصبة أظلم من غصب الصهاينة لفلسطين من كل وجه. الجزيرة كلها مغصوبة بالحكم السعودي الوهابي من أول يوم. الحكم السعودي استعان بالبريطانيين ويستعين اليوم بالأمريكان، كما أن الصهاينة استعانوا

بالبريطانيين ويستعينون اليوم بالأمريكان. لكن فضل إسرائيل على السعودية هو ما اعترفت أنت به وهو توفير "الأمن والحرية في ممارسة دينهم وفي التعبير عنه وفي تحديد مصيرهم السياسي والاقتصادي". أما إذا أشرت إلى جرائم الإسرائيليين ضد الفلسطينيين، فمثلها بل أشنع منها بمراحل كثيرة وكبيرة، جرائم السعوديين منذ مائتين سنة ضد مسلمي الجزيرة العربية وإلى اليوم ما تراه في اليمن، فإن كان ما يفعله الآن الصهاينة في غزة مثله بل أسوأ منه ما فعلته السعودية في اليمن. ستقول "الإسرائيليون يمنعون حقوق الفلسطيين في تكوين دولة باختيارهم"، أقول السعوديون منعوا الحجازيين وبقية أطراف الجزيرة كذلك، ومنعوا اليمنيين من حل مشاكلهم وحدهم، وتدخّلوا في ثورة البحرينيين ضد طاغيتهم، وتدخّلوا بعد نجاح ثورة المصريين للإتيان بالنظام العسكري المجرم من جديد، بل وحتى ما يحدث الآن في غزة سببه الأكبر أو على أقلّ تقدير أحد أكبر أسبابه خوف الغزاوية من التطبيع السعودي مع الصهاينة الذي اقترب والذي به ستزول تقريباً قضيتهم (هذا ليس رأيي فقط، اقرأ آراء المحللين في هذا ومنهم مَن اعتمد على تقييمه السعوديون أنفسهم وابن سلمان نفسه مثل توماس فريدمان في النيويروك تايمز فقد أشار إلى شيء من ذلك، وغيره أشار إلى ذلك أيضاً). قل لي جريمة واحدة إسرائيلية لا توجد مثلها أو أشدّ منها في الدولة السعودية، التي لن تسألني طبعاً "هل ترى بأنه يجوز للمسلمين..أن يهاجروا إلى دولة السعودية".

خامساً، إن قلت "لكن إسرائيل لا تحكم بالشريعة، لذلك لا تجوز الهجرة إليها". أقول: لا توجد ولا دولة واحدة ولا السعودية قامت على الشريعة، ولا تحكم بكل الشريعة. وما قام على باطل فهو باطل. وخرافة الحكم بالشريعة هذه لا يصدّقها إلا مَن لا يعرف الواقع ولا يعرف الشريعة. هذا أمر. والأمر الثاني، إن توفير الأمن وحرية الدين وحرية التعبير وتحديد المصير السياسي والاقتصادي هو نفسه من صلب تحكيم الشريعة، وكذلك هو مفتاح الدعوة إلى باقي أمور الإسلام أصولاً وفروعاً. النبي لم يُبعَث في أرض تُحكِّم الشريعة، لكنه بُعث لدعوة الناس للحكم بالشريعة وقبل ذلك الإيمان بالله. فإذا وجدنا دولة تضمن الأمن والحرية الدينية والكلامية مع وجود نوافذ قانونية ومساواة بين المواطنين للسعي لتغيير المصير السياسي والاقتصادي، فماذا نريد بعد ذلك؟ هذه كل القواعد الكبرى التي لم تتوفّر حتى للنبي والمسلمين في أول الأمر للسعي لتغيير الواقع. يعني البدء لتغيير الوضع بالإسلام في دولة مثل إسرائيل المعاصرة على كل ما فيها، هو أيسر وأبسط بكثير من الوضع في مكة الجاهلية حيث كان الإيمان بالنبي يمكن أن يضمن طيران رأسك أو دخول حربة في فرجك لقتلك، خلافاً للوضع الإسرائيلي المعاصر الذي العرب فيه يستطيعون إذا اتحدوا أن يغيّروا مسار انتخابات رئيس الدولة ومن العرب المسلمين كتلة في مجلس التشريع ومنهم أيضاً قضاة في المحكمة

العليا التي قد تحكم على رئيس الدولة نفسه والقوانين السارية في البلد كلها، طبعاً مع غض النظر عن بقية التجاوزات الواقعة على العرب المسلمين هناك.

سادساً، أنا شخصياً مُكلَّف فردياً بتعليم كتاب الله وتبيان ما أراني الله إياه. لذلك بحثت في الأرض عن أحسن دولة لظروفي الخاصة فوجدت اختياري الأول والأحسن بإذن الله بعد اعتبار ونظر واستخارة هو أمريكا. قد يختار غيري غيرها، لكن أنا أتكلّم عن نفسي. فحين نظرت في القيم الخمسة وجدتها أحسن تحققاً اليوم في أمريكا. وحين نظرت إلى وضعي كشخص يحمل الجنسية السعودية، ذات الحكومة الإجرامية التي لا تتورع عن ذبح مواطنها في سفارتها في تركيا مثلاً وعدم قدرة تركيا على تحصيل حق المذبوح على أرضها بل راح رئيسها ("المسلم") وصافح المجرم السفاح نفسه، مع سعي نفس الحكومة إلى اغتيال معارضين آخرين في الخارج، أو خطفهم كما فعلوا مع أحد الأمراء من عائلتهم في سويسرا مثلاً ولم تحرّك الدولة السويسرية ساكناً، فوجدت هذه الدولة المجرمة لا تخاف ولا تحسب حساباً إلا لأمريكا، فمن هذا المنطلق أيضاً كأني ذهبت إلى وراء ظهر صاحب الكلب المسعور لأتقي به كلبه الوفي الذي يريد أن يعضّني. لعلي لو لم أكن أحمل الجنسية السعودية-خلّصنا الله منها سريعاً بمنّه وكرمه-لكنت اخترت مكاناً آخراً، لكن نظري في واقع الحال السياسي في الأرض جعلني أرى بما لا يدع مجالاً للشك أن أمريكا هي أحسن دولة في الأرض بالنسبة لمقاصدي أنا من الدولة التي أريد أن أعيش فيها، أقصد أحسن بمعنى الدولة التي فيها جميع القيم الخمسة التي أريدها ذات مقصد الاتقاء من الإجرام السعودي، بأكبر قدر ممكن. باقي الدول التي نظرت في شأنها تخلو من هذه الأمور الستْة التي اعتبرتها، أو حتى لو كانت فيها الخمسة كاملة لكن درجتها في أمريكا أشدّ من بقية الدول، وكذلك الأمر السادس أي اتقاء الكلب السعودي المسعور ليس فيها. فأمريكا هي المكان الذي سأدعو إليه المسلمين للهجرة إن دعوت أحداً، وليس لإسرائيل ولا لغيرها، أقصد كالاختيار الأحسن. إذا وجدت دولة "إسلامية" (لا توجد دولة "إسلامية" اليوم، لكن حسب الشائع) واحدة ولو في أفقر بلاد الأرض لديها نفس ما لدى أمريكا، لا أقصد الثروة ولا جمال الطبيعة ولا حتى القوة العسكرية لكن أقصد القيم الخمسة والأمر السادس الذي ذكرته، فإني لن أبقى ساعة إلا وأذهب إليها. لكن المؤسف بل المخزي أنه لا توجد دولة من الدول الستْين ذات الأكثرية السكانية المسلمة لديها ولا حتى بعض القيم الخمسة المعتبرة، فضلاً عن السادس الذي يخصّني شخصياً. تركيا بالمناسبة كانت على القائمة عندي، وكان من الأيسر لي مالياً وقانونياً أن أهاجر أو أستقر فيها، بل لدي فيها من الأسباب للاستقرار ما يجعلها أسهل بكثير من أمريكا. لكن بعد موضوع خاشقجي، وبعد مصافحة رئيسها للطاغية السعودي، وبعد ما

وجدتهم فعلوه مع الصحفيين المصريين الذين ذهبوا إليها لإعلان رأيهم ضد الانقلاب المصري، وبعد ما وجدتهم يفعلونه مع السوريين وشكى لي شخصياً بعضهم من ذلك، وبعد الكثير من الأسباب الأخرى، ومنها القيود على التعبير وغلبة الجنس التركي وما أشبه، هذا وغيره جعلني أترك هذا الاختيار. فكّرت في كل احتمال يخطر ولا يخطر ببالك على الأغلب، من أندونسيا إلى المغرب، فلم أجد شيئاً يستحق حتى احتمال الميل إليه توجد فيه ولا حتى القيم التي اعترفت أنت أنها موجودة في دولة إسرائيل ذاتها، فضلاً عن غيرها.

إذن الخلاصة: لا يوجد جواب واحد لكل المسلمين. كل حالة لابد من دراستها على حدة. كما لا يوجد جواب واحد لكل المرضى مثلاً بل كل واحد له علاجه الخاص به.

ثم من ناحية التجويز العام، نعم يجوز للمسلم أن ينضم إلى بقية المسلمين في الأرض الفلسطينية المغتصبة المسماة بإسرائيل اليوم، فالأرض أصلاً كلها لله مهما سماها الناس، وهذه الأرض للمسلمين بالحق وإن غصبها مَن غصبها، ثم على الأرض الإسرائيلية يعيش المسلمون ولديهم الحقوق التي ذكرتها أنت وأنا أحكم بناء على قولك. فنعم يجوز أن يذهب المسلمون ويدعوا إلى الإسلام هناك ويسعوا للتصويت للأحزاب التي يمكن أن تغيّر كفّة الموازين لصالح تغيير الوضع ولو من أسوأ إلى سيء، حتى يأتي وعد الله.

ثم من ناحية النصيحة العامة، فأنا أدعو إلى اختيار الواحد للأحسن ثم الأقل حسناً وهكذا يتدرج حتى يصل إلى ما يتيسّر له. وبالنسبة لي أمريكا على رأس القائمة. أنا لا أقول هذا لأني في أمريكا، بل أنا في أمريكا لأني أقول وأرى هذا حتى قبل سنوات من هجرتي إليها. وقد كان بإمكاني من ناحية المال والاختيار البسيط أن أذهب إلى أي دولة في الأرض عموماً، لكن لم أومن ولم أشعر بتوفّر ما عبّر عنه أحد شيوخي "الحرية الفكرية، والحماية الفكرية" إلا في أمريكا. وقد استشرت بشتى طرق الاستشارة، شيوخ من السنة والشيعة، والعلماء التقليديين والمتفلسفين، ومن الأولياء والمفكرين، وجاءت الإشارة لي بأمريكا. هذا فضلاً عن أمور أخرى فُتحت لي شخصياً ليس هذا محل ذكرها.

هذا الجواب المفصّل على سؤالك. فإن كان لك غيره فائتني به إن شاء الله.

قال: أُمرت الا اكمل النقاش معك
الله يفتح علي وعليك

قلت: خير تفعل، وأفضل منه أن تتوب ولا تسمع لأوامر الشيطان.

قال: بمشيئة الله

قلت: إي نعم، ولا تدعي أنك تتلقى رسائل من الشيخ الأكبر. ولا تدعي أنك "أُمرت" كأنك تتلقى إلهاماً اللهم إلا أن تقصد أن إنساناً أمرك فشر تفعل إذ لو كان كلامي حقاً وجب عليك قبوله، وإن كان كلامي باطلاً فلا يجوز لك الفرار من الجدل خصوصاً بعد أن بدأت فيه.

وصدق الله "ولو قاتلكم الذين كفروا لولوا الأدبار ثم لا يجدون ولياً ولا نصيرا". فأنا أنذرك من سوء العاقبة بعد أن بينت لك الحق فلم تقبله وإن كنت لا تراه حقاً أن تكتم ما آتاك الله من البينات فتكون ملعوناً بنص القرءان العظيم.

قال: وش دراك انه مجرد إدعاء وليس حقيقة؟ ثم من قالك ان انساناً امرني؟ ثم ما ادراك اني لم اتلقى رساله او شيء بمقام الرسالة من الشيخ ابن العربي؟

قلت: شيء مضحك

تقول أنك "أُمرت" أن لا تتناقش معي، وها أنت تعصي مَن أمرك وتناقشني.

وبدلاً من أن تُناقش في الموضوع الأساسي الذي افتتحته جهلاً بشتمي وختمته بالفرار من كلامي، الآن صرت تناقش لتدافع عن شخصك وغرورك.

هذه أحد أدلتي أنك موسوس.

ودليل آخر، أنت أيها النائم تتكلم مع خليفة الشيخ محيي الدين، وأحد أكبر أسباب هجرتي هو لبيان ما أمرني ببيانه بإشارته وما أمدني به لفهم كلامه. وليس بيني وبينه واسطة، وجالسته في مجلس رسول الله في الجنة. فتريد أن تقنعني أنك تتلقى رسائل من الغيب وأنت لا تستطيع حتى قبول الحقائق البسيطة وتدعي الأباطيل في المحسوسات فضلاً عن المعقولات فضلاً عن الروحانيات، وتوالي الظالمين وتبرر لهم، "كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون. كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون. ثم إنهم لصالوا الجحيم".

وأنا لم أقل أن إنساناً أمرك، قلت "إلا أن تقصد أن إنساناً أمرك"، يعني احتمال، كما أن الإلهام احتمال بسبب قولك "أُمرت" بالبناء للمجهول. يعني أنا أدقق في كلامك، وأما أنت فلا تفهم لا كلامي ولا حتى مدلولات كلامك، ثم تدعي الرسائل من رجال الغيب، "ألا ساء ما يزرون".

اصدق التوبة، وسلّم بالحق، وتبرأ من الظالمين

ثم تعال حتى ندعو لك لتلقي الرسائل فعلاً بإذن الله

...

...

حفظ اللفظ القرآني قد يمنع العقل من التفكّر فيه. لأن طبيعة الحفظ في الذاكرة بالتكرار الصوري تؤدي إلى تحجّر الألفاظ ويمنع من رؤية المسافات التي بين الكلمات والآيات والتي فيها تنشأ الروابط المعنوية والاحتمالات الدلالية والطبقات المعرفية، فيخاف الحافظ من تشتيت حفظه بملأ هذه المسافات بروابط وجسور معنوية كثيرة. هذه العادة، وخلافها غريب. لذلك أفضّل ولو حفظت الآية أو السورة أن أحفظها لأني شهدت معانيها وترابطها أو أحد روابطها، بدون الخوف من نسيانها من الذاكرة طالما أنها محفوظة بإذن الله وفي الصحف المطهرة.

...

إذا أردت تقريب النصر فأنفق وقاتل. قال الله "ألا إن نصر الله قريب" وبعدها مباشرة " يسألونك ماذا ينفقون" وبعدها "كُتب عليكم القتال".

...

ادعى بعضهم أن كسر النبي لأصنام أهل مكة هو دليل عدم حرية الدين.

أقول: مكة أصلاً باعتراف حتى أصحاب الأصنام بُنيت للكل وكانت بغير أصنام. فإذا جاء البعض ووضع الأصنام فقد خالف أصل شرط باني مكة وهو إبراهيم، وإرجا ع الأمور إلى أصولها كافي لفهم أصل ما فعله النبي صلى الله عليه وسلم.

ثم أصحاب الأصنام هؤلاء قد قهروا الناس على عبادتها، وقهروا مَن أعلن كفره بها كما فعلوا بالمسلمين وقتلوا منهم وعذّبوا، فهدموا هم أولاً أجسام المسلمين وأموالهم، فاستحقوا بمجرّد هذا الفعل أن تُهدَم أجسامهم وأموالهم وأصنامهم. فمن رحمة النبي بهم أن ترك أجسامهم وأموالهم واكتفى بهدم أصنامهم. فلا ينطبق هذا العمل على قوم لم يقتلوا مسلماً ولم يقهروا شخصاً على صنم أو دين. ولذلك،

لم يتعرّض المسلمون عبر القرون عموماً لا في الشرق ولا في الغرب إلى أصنام الأمم المسالمة لهم. بالرغم من روايتهم مثلاً لكسر المسيح للصليب، فإن الصليب بقي محفوظاً مرفوعاً في الكنائس وعلى صدور أصحابها في مشرق بلاد المسلمين وغربها عموماً، مع استثناء الجزيرة التي وقع فيها كلام، لكن الإسلام من حيث هو لم يأمر بكسر الصلبان الشخصية للمسالمين من الناس. ولا كذلك هدم المسلمون في الهند بالرغم من امبراطوريتهم لا أصنام بودا ولا أصنام الهندوس عموماً، فها هي معابدهم وأصنامهم لا تزال قائمة في الجملة. وإن كان فعل المسلمين ليس حجّة على الإسلام بالضرورة، لكن في هذه الحالة وافق الفعل الشرع فيكون معبّراً عنه وقرينة قوية على الفهم السليم لمقصود الشرع الشريف.

ثم إن حرية الدين لا تُنقَض بواقعة بعد وجود مئات أو آلاف الآيات والوقائع والحجج لها. فهذا كمن يزعم أنه قرأ رواية أسقط فيها النبي صلاة فريضة عن أحد الأشخاص وقال له بالاكتفاء بصلاتين ليقول بأن الإسلام ليس فيه إلا صلاتين فقط، ويترك بقية الحجج والأدلة والبراهين الساطعة.

...

اثنان يعرفان عدم قيمة الدنيا وأهمية الآخرة:

الذي لا يملك شيئاً من الدنيا،

والذي يملك كل شيء من الدنيا،

المشكلة في إقناع مَن بينهما.

...

قد يرفعك بالدعاء بدلاً من البلاء. ولولا الدعاء لأصابك البلاء.

...

تعلّمت استنباطاً واستيحاءً بسبب مقالة للفضيل بن عياض مايلي:

كمال الجسم بالصبر،

وكمال النفس بالحِلم،

وكمال الروح بالعقل،

وكمال السر بالدين.

...

{الذين آمنوا يقاتلون في سبيل الله والذين كفروا يقاتلون في سبيل الطاغوت فقاتلوا أولياء الشيطان إن كيد الشيطان كان ضعيفاً}

أ-كلاهما {الذين} يعني سيكون من جماعة وسيعتبر في جماعة. فاختر جماعة الحق.

كلاهما له موقف من الحق، فاختر موقف {آمنوا}.

كلاهما {يقاتلون} فلا مفرّ من القتال، أيا كانت صورة القتال ولو بالأنفاس التي تبثّها في العالَم بسبب ما في قلبك وصدرك من الاعتقاد.

كلاهما له مقصد {في سبيل} فلا مفرّ من قصد شيء، ولا أحد يتنفّس لحظة بدون أن يكون نفسه في سبيل مقصد ما. فاختر مقصد {الله} بدلاً من الطاغوت.

ب-{الذين آمنوا..والذين كفروا} هذا تقدير الله للخير والشر، أي تقدير الأمثال. كل مَثل له اسم وله أشخاص وله علاقات فعلية. فالتقدير السابق من الله وقع للأمثال الكلية.

أما الأشخاص الجزئية، أنا وأنت، فقال لنا {فقاتلوا أولياء الشيطان}، أي حتى نكون من الذين آمنوا بحسب المثل الكلي.

إذن الجبر واقع بالنسبة للأمثال الكلية، والاختيار متحقق بالنسبة للأشخاص الجزئية المنضمة للأمثال الكلية. فالأصل في نفسك أنها ليست من المثلين جميعاً، لكنك بعملك تدخل في مثل أو غيره وينطبق عليه أثره الذي قدّره الله جبراً من قبل.

...

قاعدتي الفقهية: بالأدلة نحدد الأقوال، بالمقاصد نختار منها.

بيانها: {بالأدلة} يعني بأصول الفقه والنظر في النصوص الشرعية نظراً لغوياً وعقلياً، بهذه الأدلة {نحدد} أي نحصر جميع {الأقوال} أي الآراء الفقهية المشروعة للأمّة بحسب الاجتهاد. فنجمع كل قول قال به فقيه من فقهاء الأمّة بحسب نظرهم في الأدلة الأصولية والنصية.

فكيف نختار الآن من بين هذه الأقوال ما نريد العمل به؟ لا نستطيع أن نقول {بالأدلة} لأنه قد سبق ذلك وبعد الاستدلال انتهينا إلى مثلاً خمسة أقوال في المسألة. فلا يمكن الاختيار عبر الاستدلال لأن الاستدلال أوقفنا عند آراء مختلفة. كذلك لا نستطيع أن نقول "بالمكاشفة" فإن الكشف على فرض صحته هو في أحسن الأحوال دليلاً من الأدلة التي بها يُعرَف الرأي الفقهي، والشريعة موضوعة على الكتاب "أنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس"، بالتالي لابد من إرجاع المكاشفة إلى دليل كتابي حتى يمكن تعميمه في الأمّة وكذلك للتأكد من صحته ولو من باب اطمئنان القلب برؤية دليل الكشف كتابياً في الخارج بعد رؤيته في الباطن بالنور أو الواقعة. كذلك قد يتعدد ما يأتي به أصحاب المكاشفة ويختلفون فيه، فلا نستطيع الحكم بالتنقيب عن القلوب، والشريعة قائمة على الحكم بالظاهر. ولا نستطيع الاعتماد على التأويل الباطني للأحكام الفقهية للاختيار بينها، على اعتبار أن كل الأقوال الفقهية لها تأويل باطني صحيح، كما فعل الشيخ محيي الدين في الفتوحات في الأبواب الخمسة للطهارة والصلاة والزكاة والصيام والحج مثلاً، وإن كان يمكن الاختيار بناء على القول الذي تأويله أرفع درجة من غيره، فهذا قد يكون سبباً للترجيح بينها في شقّ الاختيار بين الأقوال المختلفة، لكن مع ذلك حيث أن التأويل العرفاني موجود للكل فلا يكفي التأويل وحده كمبدأ للاختيار، وإن جعلناه ضميمة بعد طريقة الاختيار بالمقاصد.

إذن لا يمكن الترجيح بين الأقوال الفقهية بالاستدلال ولا بالكشف ولا بالتأويل الباطني. فماذا بقي؟

بقي {بالمقاصد نختار منها}. يعني بمقاصد الدين والشريعة، وما هو أحسن وأسلم للنفس عند الله وفي الآخرة. وهو اختيارنا الخاص الذي لا نلزم به أحداً على وجه الإلزام الشرعي، اللهم إلا أن نبيّن المقصد الذي فعّلناه وبسبب اختيارنا به.

مثال لها:
المسألة: ما هو حكم زكاة الفطر؟
الشق الأول: بعد الاستدلال، فريق قال "فرض"، وفريق قال "سنّة"، وفريق قال "منسوخة بالزكاة" أي لا فرض ولا سنة. إذن {بالأدلة نحدد الأقوال} وهي ثلاثة أقوال: فرض وسنة ومنسوخة بالزكاة.
الشق الآخر: المقصد من الزكاة هو الإنفاق ابتغاء وجه الله والتطهر وتخليص النفس من الشح لتصبح أشبه بالملائكة والأنوار العالية ولتذكير النفس بالآخرة وفناء الدنيا ولتحويل الفاني إلى الباقي وللاعتراف بحق الفقراء الذي جعله الله لهم وكيف أنه يرزق الغني ليعطي الفقير، وخلافة المؤمن لله في ماله. فمقاصد الزكاة إذن في الجملة تتحقق بالميل نحو الإنفاق، وما فيه إنفاق أكثر فهو أفضل. الآن، إذا نظرنا في تلك الأقوال الثلاثة سنجد أن القول بأن زكاة الفطر منسوخة يعني عدم إنفاق، وإذا قلنا بأنها سنّة فهذا يعني التخيير في الإنفاق، لكن إذا قلنا بأنها فرض فهذا يعني إيجاب الإنفاق على الكل. وحيث أن الإنفاق خير من عدم الإنفاق، والإنفاق الأكثر خير من الإنفاق الأقلّ، فنختار القول بأن زكاة الفطر "فرض". حتى إن لم ننظر في أدلة القائلين بفرضيتها وإثبات كونها أدلة ارجح من أدلة أصحاب القول بسنّيتها أو نسخها، فإن المقاصد الأشرف والأعلى تجعلنا نختار أنها فرض. إي نعم أنه في هذه المسألة تحديداً قول الجمهور هو أنها فرض، لكن هذا لا يزيد ولا ينقص من اختيارنا، فحتى لو قال الجمهور بأنها منسوخة سنختار أنها فرض، لأنه قول احتملته الأدلة الشرعية المعتبرة فلا غبار على اختيارنا من هذه الناحية، لكن تحقق المقاصد فيه أكمل من تحققها بغيره.

...

إذا زعم جندي من جنود الطاغية أو من جنود شيوخ الدجل أنه لا ذنب له في ما يأمره به سيده بحجّة أنه "عبد مأمور" أو "موظّف عليه الطاعة" أو "لا يفهم في الموضوع ومهمّته التنفيذ فقط"، يريد بذلك تبرأة نفسه من الخطيئة والظلم، فاقرأ عليه قول تعالى "إن فرعون وهامان وجنودهما كانوا خاطئين" الكل "خاطئين"، الرؤوس والأتباع.

...

نقل لي عبارة لمؤلف يعجبه اسمه يوسف سمرين يقول فيها عن ابن تيمية “"ودون فهم نظريته تصبح المسائل المتعددة، كأنها مستقلة عن غيرها، ويصعب تفسيرها ووضعها في نسق جامع لها على تعددها“

فعلّقت عليها: من محاسن أصحاب النظريات المتسقة ذات القواعد والمباني والسقوف المنتظمة هو تيسير نقض المنظومة كلّها عبر التركيز على قواعدها الأولية. "فأتى الله بنيانهم من القواعد فخرّ عليهم السقف من فوقهم". وهذا أحد الأسباب التي تجعلني مثلاً أركّز على القواعد أحياناً بدلاً من التشتت في الأدوار والسقوف. طالما أن الشخص منتظم ويقال بأن له منظومة مرتبة، فضرب القواعد كافي، فإن ثبتت انتقلنا إلى ما فوقها حتى نرى متانة البناء كله. وإن تهدمت القواعد استغنينا عن النظر في الباقي. هذا عموماً. ولذلك بالنسبة لابن تيمية، حين يبني على قاعدة "لا موجود إلا المحسوس"، فإن التركيز على هذه القاعدة يغنينا كثيراً عن الدخول في بقية تفريعاته. لأن البحث الديني مبني على معرفة الموجود ثم التصرف في الوجود، أي العقيدة والشريعة. والتصرف مؤسس على المعرفة، والمعرفة مؤسسة على تعريف الموجود. فكل شيء يرجع إلى أول مسألة وهي: ما هو الوجود عندك؟ لذلك الذي يقول بوجود مراتب متعددة منها المطلق والمجرد والمحسوس، غير الذي يقول بوجود مرتبة واحدة أو أكثر، وهلمّ جرّاً. أما إذا عرفنا من أنفسنا أن الموجود ليس فقط المحسوس، وكان ذلك عندنا يقيناً بحيث لا يقبل التشكيك، فقد استغنينا عن النظر في باقي المنظومة القائمة على تلك القاعدة أصلاً. كأن تقرأ بحثاً ملخصه "يجب أن تغتصب الأطفال"، فتنظر في نفسك وترى أن اغتصاب الأطفال عندك مرفوض رفضاً باتّاً ولو جاءتك عليه كل بينة، فإن هذا يغنيك عن إضاعة وقتك في عشرة مجلدات خلاصتها إرادة تبرير اغتصاب الأطفال. هذا مثال معكوس قليلاً، لأن القاعدة غير النتيجة العملية، لكن ذكرته لتقريب الفكرة.

قال: بالمختصر على كلا الجانبين: بمجرّد ما يُثبت ابن تيمية استحالة وجود المجردات في الخارج فهذا يُسقِط كل العرفان النظري او ما نسميه "مراتب الوجود" لأنها بالأساس مبنية على وجود عوالم مجردة. حتى "الوجود الباطن" يسقط. لأنه عبارة عن وجود بلا قيود وتشخصات وتعينات وتمايزات وابن تيمية يرى هذا الوجود ذهني فقط يعني فقط في الذهن لأن الغير متشخص لا يمكن وجوده إلا في الذهن. وبمجرد إثبات وجود مجردات في الخارج تسقط منظومة ابن تيمية كاملة. نحن نتحدث هنا عن نظرية المعرفة والوجود لكلا الطرفين، الماديين والمثاليين، ابن تيمية والعرفانيين. او حتى الاشاعرة والمعتزلة وكل من يثبت وجود مجردات في الخارج. قاعدة واحدة تهدم كل من مذهب المعتزلة ومذهب الاشاعرة ومذهب اهل

العرفان القائلين بوحدة الوجود ومراتب الوجود وهكذا. وهي أنه يمتنع وجود مجرد خارجًا. كل شغل ابن تيمية الشاغل في نقوداته بلا مبالغة هو في هذه القاعدة. فلو كان كل موجود في الخارج يجب أن يكون محسوسًا بالضرورة وابن تيمية أثبت ذلك فهذه القاعدة لوحدها كفيلة لطوي كل العرفان النظري المعروف. يعني لو نرجع لأصول أصول العرفان . هي اثبات مجرد في العالم الخارجي، كيف تستطيع قبول وجود مجرّد في الخارج ؟ يعني شيء لا يملك تعين ولا تشخص ولا تقيد ولا اي تمايز وتباين مع غيره ؟ بالمناسبة في المنطق حتى الشيخ الرئيس ابن سينا يُبطِل وجود المُثُل او المجرّدات في الخارج وفي نفس الوقت في مكان آخر تجده يقول لك الله هو وجود بشرط السلب (مجرّد) . نفس الشيء توما الاكويني، يقول لك مرة المجرّد لا يوجد إلا في العقل، وفي مكان آخر يقول لك الله مجرّد موجوك في الخارج. هناك كلام جميل سيفيدكم [ونقل كلاماً] وقال:- أسس الفلسفة الماركسية، أفاسييڤ . طبعًا ليس الماركسيون فقط من يمنعون وجود مجرد في الخارج بل حتى الحكماء والمناطقة يمنعون ذلك ولكن في نفس الوقت تجدهم يقولون لك بأن الروح مجرّدة وأن الله مجرّد وأن الأجسام الطبيعية مركبة من هيولى وصورة وكل هذا في الخارج! لا تجد اتساقًا بصراحة. [نقل كلاماً] وقال :هذا في الخلاصة اللاهوتية لتوما الأكويني. طبعًا لا شك هناك من يخالفهم ولديه اتساق حسبما أرى، شيخ الإشراق السهروردي يقول باثبات المُثُل خارجًا ويعارض بذلك الفلاسفة المشائين في حكمة الإشراق. لذلك لديه اتساق في موقفه ورؤيته المعرفية في هذا المقام.

قلت: نعم كل ما ذكرته سابقاً أوافقك عليه، فأول سؤال هو "ما هو الوجود". ثم كل شيء ينبني على ذلك. وبعض الناس يخلط في فروعه فلا يتسق مع أصوله، وبعضهم تتسق فروعه مع أصوله وهم الأعقل في جهة الاتساق والوعي وإنا أخطأوا الواقع فرضاً.

إلا أنه لي ملحوظة: لعل بعض الناس لهم تعريفات مختلفة للمجرد، فيقولون في موضع بحسب تعريف وفي موضع آخر بحسب تعريف آخر.

يعني مثلاً القول بأن المجرد هو شيء "لا يملك تعين ولا تشخص ولا تقيد ولا أي تمايز مع غيره"، فهل هذا التعريف الوحيد الممكن للمجرد؟ لا أظن.

فحتى الشيخ الأكبر للعارفين يقول بمراتب متمايزة من وجه، يعني الأعيان الثابتة تتميز عن الروح وهذا عن المثل وهذا عن الحس المادي وهكذا. وطبعاً يقول بتميز الأعيان الثابتة بعضها عن بعض، ولذلك هي "أعيان" بالجمع.

فالكلام ليس عن التجرد المطلق دائماً، لكن المقصود التجرد عن حدود وخصائص المادة الطبيعية، مثل بدني وبدنك. فالمحسوس ليس إلا هذا في كلامي أنا مثلاً وما أفهمه من كلام

العارفين ظاهره بل وباطنه مثل هذا غالباً بل أكاد أقول دائماً، ولو تعرف استثناءات دلني عليها لنرى مَن عرّف المحسوس بغير ما نفهمه عادة من المحسوس الطبيعي الجسماني.

يعني هل يوجد أحد فعلاً يقول بأن عالَم المثال الخارجي ليس متميزاً عن المثال النفسي أو الروح أو الأعيان الثابتة في العلم الإلهي أو وجود الحق تعالى الواجب المتعالي؟ هل يوجد أحد ينكر أن هذا المثال مقيد بكيفية محددة تجعله يختلف عن المثال الآخر وإن كان كلاهما من عالَم المثال الأعلى من المحسوس السفلي الطبيعي البدني الكثيف؟ أنا لم أومن ولم أقرأ ولم أسمع بمثل هذا من قبل.

فيبدو أن الإشكال الحقيقي هو في تعريف "المحسوس". وتعريفه بأنه المتعين والمتشخص والمقيد ، هو نفسه تعريف فيه تجريد !

ثم على مذهب التيمية: كيف يفسّرون علم الله بالأشياء؟

فالله عندهم يعلم الخلق قبل خلقه بالضرورة. "وهو بكل شيء عليم. هو الذي خلق".

هل علمه بالأشياء المحسوسة هو وجود محسوس لهذه الأشياء في داخل ذات الله المحسوسة؟

إن قال "نعم"، فالله لم يخلق المحسوسات من العدم بل هي موجودة فيه بصورتها الحسية ذاتها التي في الدنيا. فيكون الإله كصندوق فيه أشياء محسوسة ثم أخرجها من داخله ووضعها في خارج ذاته-أو تحته على القول بالعلو الحسي. بل هنا إشكال آخر، وهو أن خلقها عندئذ سيكون جهل منه بها بعد إخراجها منه، إذ لا يُعقَل وجود الشيء المحسوس الطبيعي في مكانين، في ذات الله وفي العالَم الطبيعي.

وإن قالوا "لا"، فقد أثبتوا وجود الأشياء في علم الله ليس بصورتها المحسوسة، فقد أثبتوا وجوداً غير محسوس.

وإن قالوا "توجد في علم الله بصورة محسوسة لكنها تخالف ولو من بعض الوجوه صورتها المحسوسة المخلوقة الطبيعية"، فعليهم أولاً الإتيان بحجة شرعية على ذلك لقولهم بالحرفية وعدم المجاز، وثانياً الإتيان ببيان لما هي الوجوه التي تختلف فيها والحجة على ذلك، وثالثاً وهو الأهم فقد أثبتوا وجوداً لشيء واحد محسوس بنحوين مختلفين فلا يكون هو عين الشيء فيثبتون مغايرة بين علم الله بالشيء وبين الشيء ذاته ولو من بعض الوجوه المبهمة أو المفصلة.

قال: رأيت مجلسًا ليوسف سُمرين منذ ما يقارب سنة يناقش قولكم "وإلا لما جاز لنا الحكم على أصحاب التليث بالكفر مثلًا إلا بعد قراءة عشرة آلاف كتاب للمثلثة". سبحان الله حتى في ضربه للمثال شرح بنفس الرقم الذي شرحتم به [ونقل تسجيلاً] "هو نفسه تعريف فيه تجريد"هذا نفس اعتراض الوضعيين على الماديين. وبالأساس حين نقول أن المحسوس هو

المتعين والمتشخص والمقيد أنا أختصرلك: حين اقول بوجود المتعين والمتشخص والمقيد خارجًا لا أعني المفهوم الذهني الكلي الذي يقع على كثيرين في الأعيان، بل أعني لا يوجد في الخارج إلا متعين ما متقيد ما متشخص ما وليس مفهوم المتعين مطلقًا الذي يوجد في الخارج يعني ليس المتعين بشرط السلب فالاعتراض هذا مبني على توهم أننا نقول "المتعين موجود في الخارج" بمعنى مفهوم المتعين أي ذاك المعنى الكلي موجود بالخارج ولا نقصد ذلك أصلًا بل نقصد أنه لا يمكن أن يوجد في الخارج شيء إلا ويجب أن يكون متعين بكل بساطة يوجد في الخارج شيء ما متعين وليس مفهوم المتعين فرق. نناقش مسألة تفسير علم الله عند ابن تيمية إن شاء الله لأن هذا يحتاج لعقد فصل كامل من الحوار. على العموم مثل كلامي الذي رددت عليكم به حين قلتم ذلك الكلام. نعم سواء دراسة مذهب شخص أو مذهب جماعة ضروري الدراسة المنهجية الشاملة في الحالتين. [وأرسل تسجيلات صوتية].

ولعلّ قائلًا يقول: هي مقبولةً كشفًا ولا دليل عقلي عليها فلا نطلبه من الأساس. أقول: الكشف الصحيح لا يعارض العقل الصريح. فبمجرّد إثبات أن المثالية باطلة بالعقل يسقط ما يُدّعى أنه كشف . كمثال: الذي يدّعي وجود مثلث له أربعة أضلاع، نقول له: وما برهانك؟ يقول: كشفٌ في قلبي. أقول: يكفي إثبات خطأ وجود مثلث له أربعة أضلاع بالعقل الصريح حتّى يسقط ما يدّعي أنه كشف. وقلتُ "ما يدّعي أنه كشف" لأنه لو كان كشفًا فعلًا من عند الله فلن يعارض العقل، [نعم الكشف قد يفوق العقل لكن لا يعارضه]

لأنه يمكن أن أسألك وأقول: ما برهانك أن الله مجرّد أو مطلق؟ تقول: كشف في قلبي وهو يكفيني ولا حاجة لأن أخضعه للمباحثة. أقول: ممتاز لا إشكال لكن لو امتنع واستحال وجود شيء مجرّد أو مطلق بالأصل فكيف تتدّعي أنّه كشف من عند الله والله لا يقول إلّا حقًّا ؟! فهو ليس بكشفٍ على الحقيقة ولكن ربّما ظننتَهُ كشفًا وتمسّكت به.

وتأمّلوا قول ابن تيمية رحمه الله تعالى في درء التعارض: "وهكذا يجعلون الصورة، الذهنية ثابتة في الخارج كقولهم في المجردات المفارقات للمادة وليس معهم ما يثبت أنه مفارق إلا النفس الناطقة إذا فارقت البدن بالموت، والمجردات هي الكليات التي تجردها النفس من الأعيان المشخصة، فيرجع الأمر إلى النفس وما يقوم بها، ويجعلون الموجد في الخارج هو الموجود في الذهن، كما يجعلون الوجود الواجب هو الوجود المطلق." ثم يتبع قوله فيقول عن هؤلاء: "فهذه الأمور من أصول ضلالهم: حيث جعلوا الواحد متعددا، والمتعدد واحدا، وجعلوا ما في الذهن في الخارج، وجعلوا ما في الخارج في الذهن، ولزم من ذلك أن يجعلوا الثابت منتفيا، والمنتفي ثابتا، فهذه الأمور من أجناس ضلالهم، وهذا كله مبسوط في غير هذا الموضع."

فمربط الفرس هنا من كلام الشيخ "والمجردات هي الكليات التي تجردها النفس من الأعيان المشخصة" . هذه - المجردات - كيف لها أن توجد خارجًا وهي بالأصل ناشئة من تجريدنا للأعيان المشخصة أي "المتعينات في الخارج" ؟! طبعًا هو لم يتفرد بنفسه او يبتدع تعريفًا جديدًا للمجردات. عند الفلاسفة والحكماء قاطبةً شرقًا وغربًا من أهل المشرق أو من أهل المغرب واوروبا وهكذا هذا هو تعريف المجرد عندهم وليس معنى المجرد إلا هذا المجرد عن الاثبات او التعين او التشخص او التعلقات .

قلت [عن المجلس الذي ذكره في البداية]: رده خارج عن موضوع كلامي. وقياسه مع الفارق.

موضوع كلامي: إذا كانت المنظومة بقواعدها وفروعها التطبيقية المبنية على تلك القواعد القليلة تؤلف عشرة آلاف مجلد. الآن: إذا نظرت أنا في القواعد القليلة، كما أقررتم أنتم مثلاً أن قاعدة ابن تيمية الكبرى هي لا موجود إلا المحسوس، ثم تبين لي بعد النظر بأنواعه أنها قاعدة باطلة، ورددت على حجج صاحب المنظومة في قواعده الكبرى، وسقطت القواعد عندي. الآن، هل يجب أن أضيع وقتي وجهدي في نقض كل فرع فرع؟ هذا ما لا يقول به ولا يستطيع أن يلتزمه أحد في الواقع العملي.

وأما قياسه على قصة الحضارة لديورانت، ففاسد. لأن الوقائع التاريخية كل جزء منها مهم في ذاته، ولتحقيق كل جزء من الوثائق المختلفة فعلاً يحتاج إلى الاطلاع على الكثير جداً من الكتب. وهذا خلافاً للنظريات العقلية. وأنت تعلم أن النتيجة المنطقية تتبع أضعف مقدماتها.

إذن دقق في الفروق.

وقلت عن قوله ["هذا نفس اعتراض الوضعيين" رداً على قولي أن تعريفهم للمحسوس "فيه تجريد"] قلت: هذا جواب في المغرب بينما سؤالي وتقدي في المشرق.

تعريف المحسوس بالمتعين هو تعريف غير تعريفي وتعريف كل من أعرفهم ممن يسميهم "المثاليين" له. نحن نقول المحسوس مرادف للموجود الطبيعي الكثيف، الدنيوي البدني إن شئت. ولذلك مع إثبات مراتب "غير محسوسة" للعالَم، أو إثبات الإله المطلق المتعالي على كل هذه المراتب، لا يلزمنا ذلك التعريف.

يعني لعل الاختلاف إذن بين هؤلاء وبيننا هو اختلاف لفظي أو عدم فهمهم للاصطلاح، أو عدم جرأتهم على التصريح بأن لا وجود إلا للمادي الطبيعي الكثيف.

على العموم :
البحث يجب أن يكون إذن هكذا ،
هل الوجود هو المتعين المقيد فقط أم ثم وجود غير متعين ووجود متعين؟
وبمجرد صياغته هكذا تظهر الدلالة العقلية على شمول الوجود للنوعين.
لأن تقييد الوجود مبني على حيثية عدمية، فالقيد حد وعدم لما وراء القيد بالنسبة للموجود المعين. والقول بالقيد مع عدم تعقل عدم القيد في رتبة سابقة هو شيء لا يقبله عقلي. الوجود يُعقَل ابتداءً غير متعين، وفي هذا المقام له الوحدة المطلقة. ثم تُعقَل الموجودات المتعينة المقيدة، وهذه لها ماهيات لا نهائية بحسب الإمكان. ثم القيود ذاتها تُعقَل على درجات، من الأقل قيوداً إلى الأكثر قيوداً، مع عدم خلو رأس المراتب عن قيد ولو بأدنى قيد معقول حتى يتميز عن الوجود الواحد المطلق، وعدم بلوغ المرتبة الأدنى حداً مطلقاً من التقييد لأنه حد عدمي بحت والعدمي لا وجود له بداهة. هذا ما أعقله، وأعرف أن العرفاء تعقلوه بحسب عباراتهم. وأما الموجود الطبيعي الكثيف فهو رتبة من هذه المراتب الإمكانية. (المحسوس اصطلاحاً).
الذي يبدو لي من مثل التيمية هو أنهم لا يستطيعون التصريح بأن الموجود هو الطبيعي الكثيف حصراً، لأن هذا تصريح بالإلحاد في بيئة إسلامية، وأنت تعلم ماذا حدث لابن تيمية في زمنه في أقل من هذه. فلهذا اختبأوا وراء الألفاظ التجريدية المبهمة.

قال: عذرًا سلطان هل أفهم أنكم تقولون أن رأس المراتب "الله" له ولو على اقل حد قيد واحد ؟ رأس المراتب عندكم الله ولا ؟

قلت: لا عزيزي، الله هو الوجود الواحد المطلق المتعالي على المراتب كلها.

قال: نعم اردت التأكد هل تعنون شيء آخر أم لا

قلت: رأس المراتب من حيث الظهور العالمي الكوني هو الحقيقة المحمدية، العبد الأول، العبد لأنه المقيد.
قال: نعم.

أجاب عن قولي [الذي يبدو لي من مثل التيمية هو أنهم لا يستطيعون التصريح بأن الموجود هو الطبيعي] فقال: لا عادي ابن تيمية لو يعتقد الله جسم بيصرح ان الله جسم ما اعتقد بيخاف يعني

قلت: بل يخاف ويخاف جداً
كما استتابوه مراراً وكان يغير قوله في مجلس الحكم ثم يرجع.
ثم حين تقرأ كتبه وطريقته في التعبير قبل أن يحشو رأيه، تجده يتستر عادة وراء ثلاثة أشياء:
الأول سلسلة المصادر. يعني يقول "ورد في القرءان والسنة وعند الصحابة والتابعين والأئمة... وهو ما يدل عليه النقل والعقل.." ويمد القائمة ثم يضع رأيه. الذي طبعاً ليس في شيء من تلك المصادر. ويعيد ويزيد بهذه الطريقة.
الثاني الاحتمالات. يعني قبل ذكر رأيه يذكر كل الأقوال المختلفة حتى حين يذكر رأيه يوهم القارئ أن المسألة خلافية تحتمل أي قول مختلف.
الثالث المبهمات. يعني يضع عبارة تحتمل أكثر من وجه، وأحياناً يستعمل لفظاً يحتمل، حتى يكون له خط رجعة إذا حوصر.
بالمناسبة أنا لا ألومه شخصياً على هذه الطريقة فقد كان في عصر يسجن الناس على فتوى طلاق. وإن كان هو مثله مثلهم لو كان بيده الحكم لفعل مثلهم أو أسوأ كما تجده في فتاواه بالتكفير والقتل. في الجملة كان لابد من التقية.

أما عن مسألة الكشف والبرهان:
فأولاً، المكاشف يهتم بنفسه ولا يبالي لو لم يقتنع غيره، وهو يبلغ غيره رحمة بهم وعملاً بالأمر بالبيان وعدم الكتم. "أفتمارونه على ما يرى"
لكن كما تفضلتم الكشف قد يكون فوق العقل ولا يناقضه. والعقل هنا هو المفكرة من حيث تعلقها بالمحسوسات الطبيعية، وأما العقل من حيث سره العلوي فشيء آخر.
وإلى الآن لا يوجد برهان يدل على استحالة الوجود غير الطبيعي الكثيف. ولو وجد لكان مثل قانون الجاذبية لا يختلف فيه عاقلان. وأما إثبات الوجود المتعالي للحق أو وجودات فوق طبيعية، فهو ما اجتمعت عليه كلمة أهل الأديان والفلسفات العتيقة وحتى الهنود الحمر الذين لم يخالطوا القارات الثلاث بأديانها وفلسفاتها.

وأما عن تعريف المجردات بأنها منتزعة من الشخصية: فهذا يقول به حتى سعيد فودة في نقضه لابن تيمية، ويقول به كثير جداً من المتكلمين والفلاسفة، فليس هو مربط الفرس لحل الخلاف.
إلا أني أقول: المجردات "ناشئة" من تجريدنا، أما أن عقلنا يدركها بعد رؤية أشخاصها، يعني عقلنا "يكتشفها" فينشئها بمعنى تصويرها الذهني وليس اختراعها بدون مقابل خارجي؟ هنا المسألة.

الاعتراف قائم بأن العقل يدرك المجردات بعد مواجهة الشخصيات. هذا القدر مجمع عليه. لكن السؤال: هل يدركها اختراعاً بدون مقابل خارجي أم يدركها اكتشافاً وتذكراً لمقابلها الخارجي؟ ما الحجة على أنها اختراع وليست اكتشاف؟

لا يمكن الجواب بالانتزاع، لأن تفسير منشأ الانتزاع هو السؤال. فلا يمكن الجواب على السؤال بافتراض الجواب.

فهل تعرف حجة تؤكد أنها اختراع بدلاً من تذكر؟

إسلامياً، مثلاً قال الله "انظر إلى آثار رحمت الله كيف يحيي الأرض بعد موتها". هنا نحن ننظر إلى موجود متشخص طبيعي، وكيفية مخصوصة متعينة حسية. لكن من هذا النظر نتذكر "رحمت الله"، وهي شيء أعلى من هذه الظاهرة. فرحمت الله تتجلى بأمور كثيرة حسية وغير حسية، مثلاً "رحمتي وسعت كل شيء" و "رحمة للعالمين".

فإذا قال شخص أننا ننتزع مفهوم الرحمة من إحياء الأرض الميتة، والرحمة إذن مجرد مفهوم كلي عدمي لا حقيقة له في الخارج، والدليل أننا ننتزعها من المظهر الشخصي. فهل هذا كلام عقلاني فضلاً عن أن يكون كلاماً إيمانياً قرآنياً؟

وأما عن مسألة علم الله بالأشياء: فأرى أنها واحدة من أكبر إن لم تكن أقوى الحجج على إبطال قاعدة الحسيين خصوصاً إذا زعموا أنهم من المسلمين. فلنركز عليها.

وأما القول بأن تعريف المجرد في كل مكان هو "المجرد عن الإثبات..الخ": هذا جواب عن الدعوى بدعوى. أو جواب عن نفيي بمجرد ذكر الإثبات. يعني لم نزل في نفس المنطقة.

اقرأ مثلاً في كتاب المبدأ والمعاد لملا صدرا، حين ذكر المذاهب الثمانية في تفسير علم الله بالأشياء، ثم ذكر مذهبه هو. فهذه تسعة مذاهب ذكر فيها المسلمين بمعتزلتهم وصوفيتهم وغيرهم والفلاسفة غير المسلمين ومَن تشاء. انظر. كلهم من "المثاليين". ولا واحد منهم قال بأن الله لا "تعلقات" له. بل المسألة كلها مبنية على تعلق الله بالمعلومات، والبحث في كيفية تفسير هذا التعلق. فالقول بأن أصحاب وحدة الوجود وأصالته وتعاليه لا يقولون بأن الله المجرد له "تعلقات"، أو لا يثبوت الله، أو لا يقولون بنوع تعين معين لما فوق الطبيعي، هذا أعجب من العجيب عندي. نرجع مرة أخرى يبدو أن كلام التيمية ينتهي إلى الكذب على الخصوم أو الجهل بهم أو السفسطة الخالصة.

أما النص الذي نقلته عن ابن تيمية:

أولاً، فيه تصريح بأنه مادي بحت. لأنه اعتبر القول بما يفارق المادة من الضلال. فهذه نهاية البحث في إثبات إلحاد هذا الإنسان. وليقل ما يشاء بعد ذلك، فإن الحكم لا يتوقف على تلفظ الشخص بالشيء. وأنت تعلم ذلك وكلنا نفهم مدلولات الكلام في الجملة ولو لم يصرح المتقي

باللفظ. مثلاً شخص يقول لك "يستحيل عودة الجسم بعد موته"، ثم يقول بعد أن تتهمه بإنكار البعث "يا أخي أنا لم أقل أن البعث مستحيل". هذه سفسطة تمشي على البلهاء فقط، بل البلهاء الذين لهم غرض غالباً.
ثانياً، يدعي أنه ليس معنا إلا النفس الناطقة لإثبات المجردات المفارقات. وهذا باطل. بل غباء صريح. فإن إثبات النفس الناطقة المفارقة مبني على القول بالمفارقات ثم رؤية هذا المعنى للنفس الناطقة. يفكر بالمقلوب الأخ.
ثالثاً، استسخافه وتكذيبه بواقعية ما يقول في النفس، هو جهل آخر بالنفس وتسفيهه لها، وعدم علمه بترابط الأشياء. وقد قالوا "من عرف نفسه عرف ربه" فلا غرو أن هذا الرجل جهل ربه بعدما جهل نفسه. واقرأ "نسوا الله فأنساهم أنفسهم" ما هي النفس التي ينساها الغافل عن الله؟ هل تجد كافراً ينسى نفسه الدنيوية وشخصيته المتعينة الحسية؟ كيف وهي شغلهم الشاغل كما قال الله "ذرهم يأكلوا ويتمتعوا كما تأكل الأنعام"؟ كيف وقد قال الله على لسان قوم لوط "إنك لتعلم ما نريد"، وكيف وقد قال في المنافقين "أهمتهم أنفسهم يظنون بالله غير الحق ظن الجاهلية"، وهل سينسى أهل النار أنفسهم وقد قالوا "ليقض علينا ربك". إذن ما معنى النفس في "نسوا الله فأنساهم أنفسهم"؟ هذه النفس العالية، الإلهية الفطرة والصبغة. لذلك من نسي الله نسيها، ولو تذكر ذهنه وبدنه وأمواله وأهوائه. هذا شاهد واحد فقط.
رابعاً، إذا شكك بواقعية ما في النفس وما يستنبطه الذهن من النظر في الواقع، فعجباً، كيف يؤمن بالله يقيناً؟ هل نظر في الطبيعة فعرف الله لأنه شاهده مثل الشمس والقمر؟ أم لأنه فكر واستعمل منتزعات عقلية وأحكاماً تجريدية؟ مثلاً هو نفسه يقول أن الله "واجب الوجود"، فهل فكرة الوجوب أصلاً إلا فكرة ذهنية تجريدية لا واقع لها على مبانيه؟ بل قوله عن الله "الوجود الواجب" هل ورد بها الشرع؟ أم أخذها من الفلاسفة الذين يحتقرهم ويكفرهم ويسخر من تفكيرهم ويرميهم بالضلال؟ الجواب معروف. "جالس في حضني وتنتف في لحيتي"، هكذا سيقول الفلاسفة لهذا الغافل. لكن الأهم، كيف سيعرف الله؟ إذا استعمل أي انتزاع عقلي وهو عدمي في الواقع فقد جعل العدم وسيلته لإثبات وجود الله، وهو كما ترى أقل ما فيه التناقض المضاعف. وإن قال بل الحواس المحضة، فقد كفر وادعى المحال، وإلا عليه أن يخبرنا متى وفي أي بلدة بالضبط رأي الشاب الأمرد الذي يعبده؟
خامساً، يزعم أنه يعرف القواعد العقلية ويحكم بالضلال على أهل العقل حقاً. حسناً. هل في العقل أن الكائن المحسوس الذي يتحرك في حيز محدود فينتقل من مكان إلى مكان، هل يعقل أن يكون في مكانين في آن واحد، من المكان الذي انتقل منه وانتقل إليه وسينتقل له بعد ذلك؟ كلنا نعرف أن هذا مستحيل. لكن صاحب التضليل هذا يثبت أن إلهه في جهة العلو

الحسية، وينزل إلى السماء الدنيا في آخر الليل، لكننا نعلم أن الثلث الآخر مستمر في الأرض لكرويتها ، فهذا يعني يجب عليه القول بأن إلهه في السماء الدنيا لم يزل، وبالتالي ليس على العرش. أو يقول في مكانين وفي كل مكان. شيء في قعر السخافة والكفر. ثم يقال أن من ينحط لهذا الدرك الأسفل يجب أن نحرق من عمرنا لنطيل في الرد على سخافاته.

بالمناسبة لإكمال التعليق:

الكشف مع العقل ليس مثل الحكم على المثلث بأن له أربعة أضلاع. القياس غير صحيح من كل وجه. لكن في مسألتنا الأنسب القول:

لنفرض أن شخصاً قال بأنه كوشف بوجود مرتبة وجودية شهد فيها المثلث المطلق، نفس حقيقة المثلث التي تتنزل منها جميع المثلثات الشخصية في العوالم. وشهد مثال المثلث الأعلى، وخزانته المقدسة عن المكان والزمان والمواد.

الآن، هل العقل بداهة يبطل مثل هذه الدعوى؟ هذا قياس ما نحن فيه.

أخيراً التسجيلات الصوتية: أخي كمال اصدقني القول، هل تنسى ما أقوله أو لا تبالي به أو لا تبالي أن لا أستمع لتسجيلاتك ؟

كتابة عزيزي. أنا أحترمك لدرجة أن لا يطاوعني قلبي أن تكون تكلمت وسجلت فأترك التسجيل، لكنك تدخلني في صعوبة بسببها.

في التسجيل الأول تقول أن المحسوس هو ما تتعلق به الحواس. ثم تقول بأن ما تتعلق به الحواس متشخص ومتعين ومقيد.

طيب، هنا إذن قولان. الأول "المحسوس ما تتعلق به الحواس"، والثاني "كل ما تتعلق به الحواس متشخص مقيد". الحمد لله. الآن صرنا في بلدة العقل وهاجرنا من بلدة السفسطة. وأنا أوافقك على القولين جميعاً.

فصار البحث "هل الموجود هو فقط المحسوس" يعني: هل الموجود فقط ما تتعلق به الحواس؟ واتركنا من القول الثاني الكلي، فلا يهمنا الآن.

وهذا شاهد آخر على إلحاد التيمية. فإن حصر الموجود في ما تتعلق به الحواس هو أس أسس الإلحاد.

يعني كل محسوس موجود، لكن هل كل موجود محسوس؟

ويعني كل محسوس متعين، لكن هل كل متعين محسوس؟

ثم موجود له الوجود، لكن هل الوجود منحصر في موجود؟

هذه الأسئلة الفارقة والجوهرية.

قال: كل موجود في الخارج عند ابن تيمية بالضرورة محسوس ولا يمكن أن يوجد موجود غير محسوس
كل موجود في الخارج عند ابن تيمية متعين متقيد متشخص ولا يمكن أن يوجد في الخارج موجود غير متعين وغير متقيد وغير متشخص
وكل متعين ومتقيد ومتشخص = موجود
وقلنا أن كل موجود محسوس = كل متعين ومتقيد ومتشخص محسوس
كل موجود هو شيء له الوجود، أما هل الوجود منحصر في موجود فلم أفهم السؤال بكل صدق.

قلت: نعم فهمنا مذهب ابن تيمية، وفرغنا من الحكم عليه. الآن صار واضحا تماماً.
قصدت أن "كل موجود" هو ماهية لها الوجود، لكن الوجود حقيقة هو واحد يتعالى بذاته عن كل الماهيات الممكنة، وإن أشرق وتجلى بها كما يشاء سبحانه.
لا يكفي الجواب على الأسئلة السابقة، المدار على البرهان، عقلاً بين الآدميين وقرآناً بين المسلمين. وليس عند التيمية ولا واحد من الاثنين. أقصى ما عنده هو نفس ما يقوله الملاحدة.
وخطر ببالي شيء عن قاعدة "كل موجود محسوس".
المحسوس ما تناله الحواس الخمس الظاهرة، هذا القدر فهمناه.
لكن هل يعتبر الحواس الباطنة مثل المفكرة والمتخيلة من الحواس التي تدرك الوجود أم لا؟
وبناء على كون "كل موجود محسوس" هل يصح القول عندكم: كل محسوس موجود؟ يعني كل محسوس لا يمكن أن يكون معدوماً؟

قال: الآن الله هو وجود أم هو موجود عندك ؟

قلت: (أريد مناقشة بقية ما ورد في التسجيلات إن شاء الله بعد ذلك) أجب عن سؤالي أولاً حتى نستطيع التفاهم، لأني بأمانة ما كنت أتصور فعلياً وجود معلن بإسلامه يقول مثل ذلك الكلام. فلابد من التدرج حتى أفهمكم.

قال: نعم لا إشكال لكن هي تؤدي للاعتراف بوجود موجود خارج متشخص متعين وليس موجود مجرد
يعني الحواس الباطنة كالإلهام القلبي يكشف لك الواقع لكن أي واقع هو ؟! هو مجردات وهكذا؟ كلا

مثلما مثلًا يأتيك إلهام في قلبك أن النبي محمد نبي حقًّا، هذا إلهام قلبي وابن تيمية يعترف به لكن عن ماذا يكشف؟ لا يكشف عن امور مجردة "غير متعينة وغير متشخصة وغير مقيدة"
كيف تحس بالعدم؟

قلت: آه شكلنا سنرجع إلى بلدة السفسطة التيمية.

قال: لماذا؟

قلت: عزيزي سؤالي واضح وبسيط، اعتبرني جاهل غير مسلم يريد التعرف على مذهبكم.
سؤالي بسيط:
هل الحواس الباطنة تعتبر حواس عندكم تكشف الموجود؟

قال: نعم ابن تيمية عنده الله محسوس متعين متشخص مقيد ولا يمكن وجود اشياء لا تتعلق بها الحواس
هذه هي رؤيته، يد الله ليست فقط موجودة عند ابن تيمية بل محسوسة أيضًا
نعم هي حواس
لعلّي فهمت ما ترمي إليه، ستقول - هذا احتمال لا اتقوّل عليك - :
يعني الحواس لا تتوقف على الخواس الخمس الظاهرة، بل على الحواس الباطنية أيضًا، والله محسوس نقبله بمعنى أن القلب يكشف عنه لأنه من الحواس الباطنة، فالله محسوس بهذا المعنى فيجب أن تقبلوا أن الله وجود مجرد أو مطلق لو كشفت الحواس الباطنة عنه.
أقول: كلا، الحواس الباطنة لا تكشف إلا عن شيء متعين متشخص مقيد لأننا قلنا بمساوقة المحسوس والمتعين بكل بساطة.

قلت: طيب هي حواس
(وبلاش احتمالات الله يرضى عليك، لأنه احتمال غير صحيح وليس قصدي. انتظر أنا لا أزال حياً لا تحتاج تفسير كلامي بالاحتمالات.)
الآن، هل هي حواس قيمتها مثل قيمة الحواس الظاهرة في الكشف عن الواقع أم لا؟
يعني هل العقل حاسة مثل العين في قيمة الكشف عن الواقع؟

قال: نعم اكيد. هي حواس بالنهاية.

قلت: ولو تساعدني، ما هي الحواس الباطنة عندكم، يعني لو تعددها لي

قال: نعم . العين لا ترى إلا المتعينات. والعقل لا يصل إلا للمتعينات.
وقال في تعداد الحواس الباطنة: صراحةً عديدة أمثلتها القلب والعقل يعني هذا ما يحضرني الآن. واتذكر ابن تيمية له تفصيل فيها أراجعه لكم إن شاء الله. يعني الحواس الباطنة لا تصل للمجردات لأنه الحواس الباطنة تتعلق بماذا؟ بموجودات خارجية محسوسة بالنهاية. والموجودات الخارجية المحسوسة لا توجد إلا متعينة ومتشخصة ومقيدة. يعني تأملوا الآن، كيف عرفنا ضرورة وجود متعين متشخص مقيد بالخارج واستحالة وجود مجردات خارجًا؟ بالعقل نفسه.

قلت: أخي كمال في هذا الطريق لابد من تعلّم الصبر عن إلقاء الكلمات مثل الصبر عن اتباع الشهوات.
أنا لم أذكر المجردات ولا شيء غير الحواس. فصبراً.
العين لا ترى إلا المحسوسات، وقد فرغنا أن كل محسوس بالضرورة متعين. فليس هذا بحثنا.
الآن، لنكتفي بحاسة العقل بما أنكم تقولون أنها حاسة مثل العين.
بمجرد ما أفتح عيني، أرى أشياء. وأستطيع الحكم فوراً بأن هذه المرئيات هي محسوسات، وبالتالي موجودات لأنه كما تقول بحق "العدم لا يُحَس". فعيني لا يمكن أن تبصر معدوما. بل تبصر موجوداً محسوساً.
طيب. هل يمكن ليدي ، وهي أداة حس أيضاً، هل يمكن ليدي الحسية أن تتصرف بشيء غير محسوس؟

قال: تتصرف بشيء "موجود" غير محسوس ؟
يعني الآن يدك تتصرف بشيء، هذا الشيء بالضرورة موجود، لو كان موجود فهو محسوس ضرورةً.

قلت: أقصد هل يمكن ليدي أن تعبث أو تبني أو تهدم أو تلمس شيئاً غير "محسوس"؟ سؤالي دقيق. لأني لاحظ عزيزي أن المخرج الوحيد من السفسطة هو بالتدقيق في الكلمات. لذلك سؤالي دقيق: هل يمكن التصرف بيدي الحسية بشيء غير محسوس؟ أم هل كل ما تتصرف

فيه يدي يمكن فوراً القطع بأنه محسوس؟ يعني إذا قلت لك "كمال بالأمس كنت ألعب بيدي بشيء س، فهل س هذا محسوس؟"

أنت لا تعرف س، لكن تستطيع الحكم عليه بأنه محسوس بمجرد ما عرفت أن يدي تصرفت فيه؟

قال: بالضرورة يجب أن يكون محسوس، البرهان:

المقدمة الأولى: يدك موجودة وهي تتصرف بشيء

المقدمة الثانية: لكن لا يمكن أن تكون اليد الموجودة تتصرف بشيء غير موجود

ينتج: يدك تتصرف بشيء موجود بالضرورة. هذا البرهان الأول

ثم ينبني عليه البرهان الثاني:

المقدمة الأولى التي هي نتيجة في البرهان الأول: يدك تتصرف بشيء موجود بالضرورة

المقدمة الثانية: ولكن كل موجود هو محسوس بالضرورة بحسب المقرر

ينتج: يدك تتصرف بشيء محسوس بالضرورة ولا يمكن أن تتصرف بشيء غير محسوس.

قلت: المقدمة الثانية هي محل النزاع. فليست ضرورية ولا متفق عليها.

فهل بدون هذه المقدمة تستطيع الوصول إلى نفس النتيجة؟

مع ملاحظة طريفة: قد أثبت موجودية الشيء قبل إثبات محسوسيته. واحتجت إلى مقدمة إضافية (مقدمة متنازع فيها) لإثبات المحسوسية، مما يدل على أن الوجود أظهر من المحسوس، ولابد من توسيط الوجود للحكم بالمحسوسية. فتأمل.

لكن نرجع، هل لك طريق لإثبات محسوسية س بدون المقدمة الثانية

قال: فعلًا هي محل النزاع؟ طيب نعم هي محل النزاع انا وانت نعلم ذلك لماذا لنا يومان نتناقش إذًا. (وضحك)

قلت: نتناقش لنخرج من النزاع !

فكمّل الطريق. هل لك طريق آخر بدونها؟

قال: ياعيني يا سلطان طيب نعم جوابي عن سؤالك الفرعي هو فرع عن الذي قررته أنا والنزاع في مادة القياس نفسها في المقدمة الثانية

هو مبني على التعاريف والتلازمات

كل موجود = متعين
وكل متعين = موجود

وكل متعين = محسوس
وكل محسوس = متعين

إذًا
كل موجود = محسوس
وكل محسوس = موجود
وهنا كله محل النزاع الذي نتناقش حوله أصلًا يعني أعلم أنها محل النزاع وجوابي بالأصل بحسب ما أقرره أنا

قلت: هذا إعادة طرح لمحل النزاع
لماذا تترك البحث بمجرد ما نقترب؟

قال: نقترب من ماذا؟ انت كأنك تسأل هل تؤمن بالله انه موجود؟ اقول نعم فتقول وهل يمكن ان لا يكون محسوس؟ اقول لا بل كل موجود محسوس فتقول لي هذا محل النزاع! طيب نعم هذا محل النزاع ماذا يعني ؟

قلت: سبحان الله
أنا أتكلم في اليد والحاسة وأنت تقفز إلى الله والوجود !
عزيزي تريد البحث أم العبث؟ حتى لا نضيع وقتاً

قال: لم اقفز انت سؤالك لا يقترب من شيء
اليد محسوسة ولا تتصرف إلا بشيء محسوس لأن كل موجود محسوس عندي وهذا محل النزاع بيننا أين الجديد بالضبط؟!

قلت: حين أفرغ من سؤالاتي وأستنتج احكم

سؤالي الآن: تقول "إلا بشيء محسوس لأن كل موجود محسوس". هل لك طريق غير هذه المقدمة المتوسطة؟

قال: هل أنت تُعيد تقرير محل النزاع ؟ غريب وهل ضاع يعني ؟ انا وانت كلانا يعرف محل النزاع فإن جاوبتك عن سؤال لاحق له تقول هذا محل النزاع، فعلًا هذا هو؟ طيب هذا هو نعلم وكلانا يجاوب بحسب ما يراه

لا تسأل عن امور لاحقة للبحث ثم تستشكل كيف أجاوب على مقدمة نتنازع فيها

ناقش المقدمة نفسها ولا تناقش تبعاتها فلا فائدة من ذلك لأنني سأبني عليها

هذه من لبنات رؤيتي المعرفية يا سلطان لقد تكلمنا عن ذلك

هي اساسيات ومبادئ في رؤيتي - رؤية ابن تيمية هنا -

ولو قلبت المسألة فموقفك مثل موقفي، لديك مبادئ وأساسيات هي لبنات رؤيتك المعرفية لا يمكن وجود غيرها

فنتناقش فيها نفسها لا أن نسأل بعضنا اسئلة لاحقة تُبنى على هذه المقدمات ثم نقول هاه! أنت تبني على محل النزاع بيننا!

طيب أكيد لأنها امور لاحقة تأتي بعد إثبات ما أراه أو ما تراه أنت

وأجاوب على الثابت عندي وتجاوب على الثابت عندك، فلا أفهم بصراحة

قلت: أنا لا أسأل عن "أمور لاحقة للبحث".

وبالمناسبة أنت تقول أشياء لا تقف فيها موقف المدافع عن ابن تيمية لكن لا أراه هو يقررها تقريرك هذا. لكن لا بأس الآن.

محاولة فهم مذهبك لا تعني الحكم عليه. فأنا أسأل حتى أقيدك بتعبير واضح عن مذهبك، بدلاً من زئبقية السفسطة التيمية.

قال: لو سألتك عن الله الآن ستقول هو مطلق اقول لك لماذا؟ تقول لأنه لو كان متعين سيكون جسم الخ...

هل اقول لك الآن هذا محل النزاع! ؟ لا فهذه من لبنات رؤيتك المعرفية

بل سأناقشك بهذه اللبنات نفسها وصحتها وهكذا

لا توجد سفسطة، فقط تروًّى

قلت: نرجع.
قلت اليد حاسة.
إذا أحست بشيء فهو موجود. لأنه لا يُعقَل الإحساس بالمعدوم.
هذا القدر صحيح؟
كلامي عن الحاسة والمحسوس يعني الطبيعي الكثيف، يعني من قبيل هذه المرئيات المركبة من ذرات وأبعاد.

قال: على العموم هذا جوابي على سؤالك
لا عادي تحس بمحسوس ليس بمركب بهذا التركيب
المحسوس عندي أعم من هذا

قلت: محسوس ليس بمركب مطلقاً
أو محسوس ليس بمركب "بهذا التركيب" فقط؟
يعني تفترض إمكان وجود محسوس غير مركب أصلاً من أجزاء ولا يمكن فرض القسمة فيه؟

قال: نعم ممكن الله هكذا حتى ابن تيمية يقول بهذا، معنى التركيب بنفسه يحتاج لتفصيل.
[ونقل تسجيلات] وقال: اعتذر على التسجيل لكن هو شيء هامشي فقط ملاحظة يعني

قلت: أحياناً تفصيل السوفسطائي لمقالته سيكشف عن ضعفها وبطلانها. لهذا أبحث معك في تفاصيل نفسك قولك. لا ما قبله ولا ما بعده. بحثي في صلب القول، وما يلزم عنه بذاته. فإن أحد طرق النقض إثبات بطلان اللازم الضروري للمذهب. واضح إن شاء الله.
لكني لاحظت أن التيمية وأشباههم مثل الشخص الذي يخفي عورته وما يُستحى منه، فإذا حاولت أن تخلع عنه حجاب زوره، صار يدافع ويقفز ويصرخ ويلف ويدور. هن هنا الإشكال
لذلك لاحظ كم مرة يجب أن أدفعك دفعاً لالتزام البحث، والجواب على قدر السؤال، والقول لك "اكتب" لا تسجل، كلها علامات صخب واضطراب وقلق في عمق الدماغ.
المشكلة مع التيمية نفسانية وليست فقط عقلانية بحثية. هو نوع مرض يصيب العقل، من جهة فكره وهوية صاحبه.

فأرسل تسجيلاً فقلت: يا سبحان الله. فقال: لا والله عادي اكتب بس التسجيل اسهل عندي يعني للامور الهامشية بصراحة يعني كتابة صوت لا فرق

قلت: فرق كبير. من فضلك معي إذا لم ترغب في الكتابة فقل لي لا أريد الكلام.
الآن تريد أن ترجع للبحث أو نقف ؟

قال: لا عادي. ما ذهبنا حتى نرجع بالأصل
جاوبت عن سؤالك بخصوص اليد فقلت لي هو مبني على مقدمة متنازع فيها
طيب اعلم هو مبني على مقدمة نتنازع فيها ما الجديد ؟

قلت: الجديد هو سؤالي: هل لديك طريق آخر لإثبات نفس النتيجة بدون هذه المقدمة؟

قال: لا

قلت: ممتاز. صعبة؟

قال: لا لكني في مقام التفصيل فشرحت. قلت لك لا مع السبب في الأعلى. قلت لك هي من لبنات رؤيتي. بالمختصر.

قلت: عزيزي أنا الآن في مقام الفهم وسآخذ نتائجك مسلمات. تريد أحسن من هذا

قال: أعلم أنك في مقام الفهم ولهذا شرحت السبب لكل قول لي. ليس لأنك ستعاند في أقوالي بل شرحت لكي تفهم. المسألة بسيطة عندي بصراحة وأتعامل معها بهدوء يعني ليست مسألة حياة أو موت فهي مباحثة. "طلبُ العلم يحتاجُ نفسًا بارِدَةً، هادِئَةً تُجاهَهُ."

قلت: بقي لي سؤال واحد حتى أستنتج إن شاء الله:
وهو الحاسة حين تقع على المحسوس، هل تدل على المحسوس كموجود خارجي واقعي؟ يعني أنت حكمت سابقاً بأن اليد إذا تصرفت بشيء فهذا الشيء موجود محسوس بالضرورة. لكن سؤالي: ما أدراك؟ كيف عرفت أن اليد لم تحس بشيء من باب ذاتها فقط وليس من باب الدلالة على الموجود الخارجي؟ ما حجتك على هذا السؤال تحديداً، بدون صعود ونزول وافتراضات لمباحث أخرى.
يا ليتها مسألة حياة أو موت..بل هي أشد من ذلك بكثير !

قال: سؤالك هو نفسه الشك القائل: ما دليلك على أن استثارة الحس التي تحصل في عضو من أعضاءك نابعة من محسوسٍ خارجي واقعي وليس غير ذلك؟
اختصر وأقول: استثارة الحس كونها نابعة من محسوس واقعي حقيقي بديهي عندي ولا يمكن للعاقل أن يعارض ويدفع الحس.

قال عن [يا ليتها مسألة حياة أو موت]: هذا ليس في مقام المباحثة بل في مقام الحكم نعم هي أشد، فهي عن الله ذاته. يعني إما إلهك هو الحق وإما إلهي هو الحق ، إما إلهك موجود في عقلك فقط ويوم الحساب لن تجده وإما إلهي موجود في عقلي فقط ويوم الحساب لن أجده، والله يهدينا سُبُله بإذنه تعالى وهو مولانا وهو نصيرنا وهو يتولّانا وهو يهدينا ويُسدّدنا ويؤيدنا بإذنه جلّ جلاله. وطالب الحق يصل للحق ومن يطلب الله دون اتباع لهواه الذي يطلب إله بمعنى محدد لشيء في نفسه او ردة فعل او شيء نفساني الخ... سيجده إن شاء الله. فاطلب الله كما يريد هو لا كما تريد أنت. هذه قاعدة تُكتَب بماء الذهب. اطلب الله كما هو لا كما تريد أنت، واثبت لله ما أثبته لنفسه كما قال وانفي عن الله ما نفاه عن نفسه كما قال. وفي هذا قال الشيخ الأكبر: "اعلم أن الخير كله في الإيمان بما أنزل الله، والشر كله في التأويل فمن أول فقد جرح إيمانه". وقال: "لابد أن يُسال كل مُؤوِّل عما أوله يوم القيامة ويقول له: كيف أضيف لنفسي شيئًا فتنزهني عنه!، فإن حقيقته تعالى مباينة لجميع صفات خلقه وحقائقهم". هذا آخر قولي والحمدلله. ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَمَا تَحْتَ الثَّرَى﴾ [وأرسل تسجيلات فيها دعوى ابن تيمية أن الجهم في مناظرته للسمنية هو الذي أدخل في الإسلام تعالي الله عن الحسية. وفيها أيضاً دعوى أن أفلوطين له مدخل في الاستغاثة عند قبور الصالحين ونقل نصّاً في هذا الباب] ثم قال: وفي هذا يقول باسم بشينية وهو رفيق يوسف سُمرين: "بناء على ما سبق: مهما بلغت من التخريج الفقهي، أو العقدي، أو تهوين الأمر من باب أن البلوى قد عمت به لدى كثير من العلماء، فأجازوه، واستحبوه، أو أي كان، سيبقى البحث التاريخي عائقًا كالشوكة في الحلق. ليس هناك سليم قصد في الرجوع إلى الكتاب والسنة، يرضى معتقدًا -ولو نصره الألوف وقبع دهرًا طويلًا يُكَرَّرُ ليَعُمَّ حتى تخِفَّ وطأته على النفوس- كان منبعه الأول ما تُرجِمَ لوَثَنيٍّ لا يساوي كل علمِه في ميزان الشرع جناح بعوضة، بل لا يتفق ودين محمد في أصل واحد ولا فرع." [وأرسل مقالته الكاملة] وقال: هذه مقالته كاملة لو أردتم الاطلاع.

قلت: قبل التعليق على هذا الهدر من الكلام الخارج عن نطاق البحث المباشر ، ولا حول ولا قوة إلا بالله، لابد أن تتركوا هذه المواضيع وتتدربوا على الذكر الطويل حتى يتركز عقلكم أخي

كمال وتتعودوا التركيز والصبر والتدرج في النظر. على العموم، أريد التعليق إن شاء الله على التسجيلات الأولى.

بالنسبة للتسجيل الثاني: قلت أن تعريف المحسوس بالمتشخص المتعين المقيد هو بحد ذاته "فيه تجريد". لوجوه.

الأول، أنه تجريد عقلي، يعني كما قلتم مفهوم. وهذا يدل على عدم الاستغناء عن حيثية تجريد أصلاً، ولو على مستوى العقل. (وسنرى ما يترتب على هذا لاحقاً إن شاء الله)

الثاني، المحسوس من حيث واقع خارجي مغاير للمفهوم الذهني عنه على مبانيكم المادية، والمفهوم عدمي بهذا الاعتبار. فقد جعلتم المعدوم في الخارج وسيلة لمعرفة وتفهيم الموجود في الخارج. فصار المعدوم وسيلة فهم الموجود. وهذا بحد ذاته متعارض، وجعل الضد وسيلة لتحصيل الضد.

الثالث، كون الموجود حق، والمفهوم العقلي موجود ولو في الذهن، فهو حق بهذا الاعتبار. ونفس عملية التجريد والانتزاع المتصورة هي عملية وجودية فهي حق أيضاً. واستعمال المفهوم لفهم الخارج هو عمل وجودي.

باقي التسجيلات الأربعة: كلها تكرار لشرح محل النزاع. أنت تأخذ "لا موجود إلا المحسوس" كمُسلَّمة، ثم تطالب أصحاب القول المخالف بالبرهان والحجة. شيء غريب بالمختصر. تعتبر تكرار الكلام في نفس النقطة نوع من البرهنة، ولو كان التكرار حجة لكان للعلم شأن آخر.

قال: لحظة من قال بنفي المجرد مطلقًا أصلًا؟ المجرد له وجود لكن ذهني وكل كلامي اقول المجرد (((موجود فقط في الذهن))) يعني له وجود لكن ذهني

النزاع في وجوده الخارجي

اما جعل المعدوم وسيلة لفهم الموجود مغالطة وسوء فهم.

و[عن قولي في تسجيلاته الأربعة] قال: لا عادي. لكن انت صاحب الفئة الحقة من اول كلامنا طلبت منك تثبت عقيدتك لو انت من الفئة المنصورة بإذن الله

يعني انا اختصرتها من أول

مو انت تقول الحذر ممكن يوم الحساب تدور عن إلهك المحسوس ما تلاقيه ولازم اتحيز للفئة الحقّة واترك الانصاف "الخاص فيني" ؟

طيب ممتاز اثبت لي عقيدتك في الله الآن لازم يكون عندك برهان اكيد انت ماتعبد الله وتعتقد فيه على عماها فاثبت لي انه مقبول وجود شيء مطلق أو مجرّد أيًّا كان في الخارج ومنه تثبت وجود الله أنه مطلق أو مجرّد وأنا وأنت نؤمن بالله فيكفي إثبات ما طلبته منك وطالما أنك من الفئة الحقّة فهي منصورة بإذن الله بالبرهان والسلطان العظيم
وأنا أخضع للحق إن رأيتُه رغمًا عن أنفي شئت أم أبيت وأعجبني أم لم يعجبني

قلت: طيب اصدقني أولاً ولا تخجل فأنا صاحبك في الله: هل عندك مشكلة ذهنية مثل OCD أو شيء يجعلك لا تتحمل الثبات على فكرة واحدة لفترة معينة؟ حبيبنا أسأل بكل محبة وصدق ولا أقصد أي شيء آخر، لأني أحتاج أفهم سبب هذه الشعترة والبهدلة والقفز المستمر. فقل لي بصراحة قبل أن نكمل إن شاء الله

قال: لا والله بصراحة يعني لو تم تشخيصي سأخبرك فورًا ولكن طبيعي لو أنهينا طرحًا أقوم بمشاركتك أمور إضافية كاستزادة ومشاركة للعلم يعني مو انه نخلط المباحث ببعض وانا ختمت كلامي وفيما بعد أضفت أمور زائدة وشرحت أنها زائدة

قلت: طيب الحمد لله اسأل الله أن يمتعنا بعقولنا المجردة وحواسنا المشخصة ما بقينا (وضحكت)

قال: إن شاء الله ههههههههههههههههههههههههههههه

قلت: أخبرك بما خطر لي وجعلني أسأل الأسئلة السابقة:
لاحظت أنك لم تجب عن قولي بأن المحسوس هي الطبيعية البدنية خصوصاً.
ولاحظت أنك أعرضت عن إلزاماتي في علم الله بالأشياء.
ولاحظت أنك تأخذ كمسلمة أن الموجود هو المحسوس بالحواس فقط.
فأردت أن أجد طريقاً مختلفاً.

الآن:
١-قلت الحواس تدرك المحسوس وهو قطعاً موجود غير معدوم
٢-وقلت الحواس منها الظاهرة مثل العين ومنها الباطنة مثل العقل
٣-وقلت أن الحاسة لا يمكن أن تتصرف إلا في ما له وجود خارجي بالضرورة.

٤-وقلت معرفة أن ما وقع عليه الحس هو موجود خارجي بالبداهة ولا يمكن لعاقل دفع هذه البداهة.يعني ليست مجرد شيء داخل الحاسة أو منتزع وهمي لا حقيقة خارجية له ومقصور أثره وعمله في الحاسة من داخلها وفي حدود ذاتها. يعني باختصار الحواس تدرك واقع خارجي.
هل هذا تلخيص وافي للمقدمات الأربعة التي نتفق كلانا عليها ؟

قال: بخصوص ما لاحظتَه قد بيّنت كل مافيه سابقًا فلا داعي لأخذ هذه التصورات يعني بالزاماتك مثلًا في علم الله بالأشياء ما تجاهلتها أنا لكن قلت تحتاج بسط
مسألة هامة جدًا نعم لا أحد ينكر ذلك لكن تحتاج عقد حوار خاص لأجلها وهذا مستحيل لو ما وصلنا لأساسيات مشتركة بالبداية نفهم فيها بعض
أنا فاهمك بصراحة لكن احاول اخليك تفهمني
+ نعم تلخيص وافي بحسب ما أرى الآن

قلت: الآن، بناء على هذه المقدمات الأربعة:
العقل وهو حاسة، لابد أن يكون كل ما يقع عليه ويدركه ويتصرف فيه وبه، لابد من الحكم على هذا الشيء بأنه موجود خارجي بداهةً. ومستثار من موجود خارجي بداهة.
أليس كذلك؟
وإن قلت لا، فأي المقدمات الأربعة تنكر فيه؟
قولي عن العقل "وهو حاسة"، هو بناء على مبانيكم. تنزلاً

قال: ثم تفصيل سأبيِّنه هنا وهو هام جدًا أقتبس من ابن تيمية:
إن الحسَّ الباطن والظاهر يُفِيد تصوُّر الحقيقة تصورًا مطلقًا، أما عمومها وخصوصها، فهو من حكمِ العقل، فإن القلب يعقِلُ معنى من هذا المعين، ومعنى يماثله من هذا المعين، فيصير في القلب معنى عامًّا مشتركًا، وذلك هو عقله - أي عقله للمعاني الكلية - فإذا عقَل معنى الحيوانية الذي يكون في هذا الحيوان وهذا الحيوان، ومعنى الناطق الذي يكون في هذا الإنسان وهذا الإنسان وهو مختص به، عقَل أن في نوع الإنسان معنًى يكون نظيرُه في الحيوان، ومعنى ليس له نظير في الحيوان"

فهنا "العقل" يعني حاسة العقل تأتي بمعنى التعقُّل الذي يقع في النفس، يعقل الإنسان امور معينة في الخارج فيستخرج منها معنى كلي ينطبق على هذه المتعينات، الآن كيف يحكم أن هذا المعنى الكلي ليس موجود في الخارج؟ بنفس العقل
فالقلب قال ابن تيمية أنه يعقل معنى، لكن حكم عمومه وخصوصه هذا بالعقل
فعندما اقول حاسة العقل أعني به التعقل ذاته وطبيعي يقع ذلك على القلب فالقلب يعقل

قلت: سؤالي للتوضيح عن الحكم على مدركات وتصرفات العقل بالموجودية الخارجية، وليس عن وصف هذه الموجودية بأي وصف خاص غير مجرد الموجودية الخارجية
الآن لاحظ الخلط.
أنا أسألك أنت فتجيبني بنقل عن ابن تيمية. هذا الرجل ليس حجة.
أنا سألت عن الحكم على مدركات العقل وتصرفاته بأنها موجوداً خارجاً، فتجيبني بهذا الكلام الكثير لهذا المختلط.
ثم تجيب عن الحجة بدعوى.
خذ نفس وارجع اقرأ وفكر لنفسك، لا تجعل ابن تيمية يفكر عنك، على طريقة الوهابية الذين لا يرون إلا بعين هذا الغافل.

قال: ليس حجة أخي لسنا في مقام إثبات بل مقام شرح فطبيعي اقتبس منه لشرح رؤيتي ورؤيته، هيغل مثالي، اقوم بجلب اقتباس له يثبت مثالتيه تقول لي ليس حجة؟ هذه امور بيانية ليست برهانية حتى تقول ليس حجة

قلت: سؤالي محدد، أجب عن السؤال.
لا، الآن نحن في مقام الإثبات

قال: أجبتك، والاقتباس بهدف الشرح والبيان
لم تسأل عن إثبات شيء أصلًا، سؤالك استفساري

قلت: طيب نعيد.
العقل هل يتصرف في معدوم؟ هل يدرك معدوماً؟ هل يمكن أن يُستثار من معدوم؟
قياساً على ما قررناه عن الحواس، وأنت تجعل العقل حاسة، جواب صريح، جواب مبرهن.

قال: مثلما أن العين حين لا ترى (أ) تحكم بعدم وجودها في نطاق رؤيتها
فالعقل حين لا يرى (أ) يحكم بعدم وجودها في نطاقه
كمثال جرّب الآن تخيل مثلث مربع لن تستطيع
عقلك يمنعه

قلت: سؤالي حين يرى العقل، وليس حين "لا يرى".

قال: لكنك سألت عن المعدوم :)

قلت: قلت "هل يدرك المعدوم"، ثم ارجع للسؤال الأول، فإعراضك عنه هو الذي جعلني أعيد الصياغة، يعني أنت لا تجيب عن ما لا تريد الجواب عنه. ايش المشكلة عزيزي؟ ركز

يعني العقل رأى شيئا، هل هذا الشيء له وجود خارجي أم هو معدوم؟ صغتها أولاً بلغة الإيجاب والآن بلغة النفي. أي شيء حتى نخرج من الهروب والسفسطة التيمية

العقل حين يدرك، حين يتصرف، حين يُستثار، حين يقع على شيء، هل تحكم لهذه الأشياء بالوجود الخارجي أم لا؟ الجواب بنعم أو لا، ثم البرهنة

قال: هات السؤال الذي لم أرد عليه

قلت: صعبة؟
أجب على هذه الصياغة الأخيرة

قال: قلت تفصيله أن فيه حيثيتان
حيثية تعقل مطلق وحيثية تقييد
التعقل المطلق كالقلب والتقييد كالعقل
فيحكم العقل بتخصيص التعقل
ركز ماذا قلت عن العقل في الأعلى
"يصل"
لكن العقل نفسه ينطلق من المتعينات للملاحظة
مبدأ التعقل من المتعينات
مبدأ التفكير العقلي من المتعينات

قلت: لا قوة إلا بالله. وأنا أقول منذ زمن أن كتب الخبيث تسبب لوثة في عقول قرائها. فهمت الآن قصدي.
ما علاقة هذا الجواب بالسؤال؟ لماذا ألقيت كل هذّه المصطلحات الفارغة؟
السؤال: هل تحكم لها بالوجود الخارجي؟
الجواب: نعم أحكم. أو لا لا أحكم. لا تهمني إن كانت لك تسعين حيثية، يهمني فقط حيثية الوجود الخارجي، هي موضوع سؤالي الوحيد. لا تجب عن غير موضوع السؤال. فهمت الآن قصدي لما قلت أن ابن اللعنة الإبليسية لا يشتت ويفترض ويلف يدور، ويسبب لوثة في العقول المؤمنة بخرافاته.
سألت وعدت وزدت عن حيثية واحدة، لم أقل لك: كم حيثية للموضوع، لم أقل من حيث القلب أو ما أدري ايش من التخليط الذي ذكرته.
سؤالي عن الوجود الخارجي، مفهوم أم أزيد؟

قال: ثم يأخذ معنى كلي منها ويحكم بامتناع وجوده خارجًا

قلت: لم أسألك عن تفصيل عملية التفكير، ولا عن كل ما ذكرته

قال: الله يعين

قلت: الله يعين، لكن هل تقبل إعانته ؟
ما مشكلتك أخي كمال، لماذا تخاف من الخروج من سجن ابن تيمية وضيق أفكاره الجهنمية؟

قال: والله عادي لا سجن ولا شي بس جاوبتك
تقول مايهمك الحيثيات طيب يا اخي الجواب هو بالتفريق بين الحيثيات كيف يعني اجاوبك بدك نعم او لا يعني وفقط؟

قلت: هل إحدى هذه الحيثيات هو الوجود الخارجي؟

قال: لا شك

قلت: أي حيثية منها بالضبط؟

قال: مبدأ التعقل نفسه من أين؟ أنت تبدأ تتعقل موجودات خارجية بالبداية تمام يعني تنطلق من الواقع نفسه ثم للفكر
فتبدأ بتجريد هذه الموجودات الخارجية ويصير عندك معنى كلي هذا تعقل أولًا
بعدين يبدأ العقل يحكم هل هذا المعنى الكلي يوجد على سبيل التقييد ولا يوجد مجرد ومطلق
والعقل يحكم بامتناع وجوده مجرد او مطلق لازم يوجد بتعيناته
فهمت الآن؟

قلت: (تبدأ تتعقل موجودات خارجية) تقصد الطبيعية؟ يعني هذه التي حولنا عبر حواس البدن من عين وأذن ونحوها؟

قال: يعني بالمختصر انت ترى مثلًا انسان انت تبدأ تتعقّل انه والله هذا انسان هذه شجرة هذه سيارة
البصر والشم واللمس ما يجعلك تحكم على حقيقة هذا الشي يجعلك تحس به
اغمض عينيك والمس اي شي حولك تجد انك تحس به لكن تجهله فتبدأ تخمّن هذا قلم ولا كتاب الخ... وحتى بالعين انت تنظر تقول هذا ايش؟! تبدأ تنظر لصفات هذا الشيء مثلًا انسان وتنظر لإنسان آخر فتقارن بين هذا الانسان وهذا الانسان فتتعقّل أنهما متعينات يشتركان في معنى
فتقوم بتجريدهما فتجد معنى كلي في ذهنك بعد تجريد هذه الموجودات الخارجية المتعينة
بعدين عقلك يبدأ يحكم على هذا المعنى الكلي هل هو موجود فقط بتعيناته ولا هو بذاته موجود بالخارج بشكل مستقل؟ عقلك يحكم بامتناع وجوده بشكل مستقل ومايوجد في الخارج إلا تعينات

قلت: مصر تعلّ قلبي

قال: حاشا

قلت: يا أخي ارجع لسؤالي أنت يقيناً أعقل من ذلك

قال: ؟

قلت: أجب على السؤال نفسه

قال: أجبت، تبدأ من الموجودات الخارجية التي حولك نعم

قلت: سؤال (الموجودات الخارجية) تقصد (التي حولك) يعني الطبيعة البدنية، يعني بواسطة الحواس الظاهرة الخمس فقط؟ حول بدني؟ أم حول بدني وأشياء أخرى؟

قال: منها ينبع التعقل نعم
اشياء متعينة متشخصة متقيدة
كل شيء حولك بالعالم الخارجي بالمختصر
انت انا شجرة سيارة بناية مدرسة اي شي

قلت: تمام. فقط هذه التي نلخصها باسم الطبيعة اختصاراً (هذا خذه ولو على أنه اصطلاحي).
يعني أفهم منك الحواس الظاهرة هي مبدأ التعقل الوحيد. ثم العقل يبدأ يتصرف صح؟

قال (مع تقديم وتأخير في العبارة لكن رتّبتها للصحة): ياسلام نعم
كقاعدة أولية عندي: مبدأ المعرفة كلها الحس، يعني الحواس الظاهرة تحديدًا،

قلت: الحمد لله. يا أخي صعبة كان تقولها من الأول

قال: انا لازم اشرح والله عشان تفهم ليش انا اقول بهذا الكلام وكيفية مقصدي، يعني لكي لا يبقى الوضع مبهم

قلت: طيب. الآن العقل كيف جاز عندك أن يخترع شيئاً لا موجودية خارجية له؟ وقد سبق أن الحاسة لا تتصرف ولا تعلق ولا شيء من شأنها إلا وله وجود خارجي؟ يعني كيف أجزت خروج العقل عن الوجود الخارجي من أي حيثية؟ كيف نشأ العدم في العقل؟

قال: بالتجريد
هناك عملية تجريد للمتعينات تحصل يستخرج العقل منها معنى كلي

هذا المعنى الكلي لم يأتي من عدم بل أتى من تجريد امور موجودة في الخارج
جزئيات تتعلق بالحواس الظاهرة ← تعقّل ← تجريد بعد التعقّل ← يقع معنى كلي في العقل
افلاطون يعارض ذلك ويقول بالمعرفة القبلية وبالتالي لا يمنع وجود مجرّد بالخارج ولهذا هو وصل للاعتراف بوجود المُثُل في الخارج لكي يتسق مع مبانيه
ارسطو أتى ومنع ذلك وقال المعارف تبدأ من الحس. وأتى اتباع ارسطو من فلاسفة المسلمين بعضهم وافق على ذلك وبعضهم خالفه واتبع مذهب افلاطون وابن تيمية ضد افلاطون وعنده المعرفة كلها مبدؤها الحس بالضرورة
عند افلاطون المعنى الكلي ليس نابع من الحس وبالتالي مافيه مانع يكون موجود بالخارج أصلًا
لكن بمجرّد ما تعترف بالمعرفة البعدية وأنه أساسها الحس وليس "التذكر" لازم تنفي وجود مجردات في الخارج لضرورة الاتساق
هذه اضافة هامة
لذلك لبّ الحديث بدأ من "نظرية ابن تيمية في المعرفة والوجود"
يعني هذا البناء ماشي على فكرة نفي المعارف القبلية
الانسان عندي يولَد لا يعرف شيء ثم يعرف من خلال الحواس ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ ۙ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾
ركّز كيف ذكر الحواس بعد ذكره عدم علم الإنسان حين ولادته

قلت: ارجع للمقدمات الأربعة التي اتفقنا عليها.
قلنا في رقم ٣ أن الحاسة لا تتصرف إلا في ما له وجود خارجي.
وهذا بعد ما بحثنا في مثال تصرف اليد في الشيء، وقلنا باستحالة تصرف اليد في شيء معدوم أو بناء أو هدم شيء معدوم. يعني تصرف الحاسة لا يكون إلا بموجود في الخارج،
وقلنا في رقم ٤ أن الحاسة تتعامل مع الخارج.
الآن تقول أن العقل له تصرف (التجريد) وهذا التصرف ينشيء صوراً ذهنية لا وجود خارجي له بل هو شيء داخل العقل فقط.
هنا التناقض. فلابد إما أن تذكر فارقاً بين العقل والعين أو اليد، وإما أن تعترف بأن العقل وكل عمله وكل ما ينشأ فيه له وجود خارجي.

فكما أننا لا نقول بما يشبه الوجود الذهني لحواس العين والأذن، فكذلك لا ينبغي أن نقول به في حواس الباطن مثل العقل. فما الفرق؟
وتنبه أن سؤالي عن منشأ التجريد. فلا تقل (بالتجريد). هذا من تفسير الماء بالماء.
طالما أن الحواس غارقة في الموجود الخارجي من كل وجه، والعقل حاسة، فكيف استطاع اختلاق شيء معدوم خارجيا ؟

قال: سؤالك عن كيفية امتلاك العقل للتجريد كسؤالك عن كيفية امتلاك اليد للمس والعين للبصر.

قلت: لا
اليد حاسة خارجية وكل ما تدركه وتتصرف فيه له وجود خارجي
العين كذاك وكل حاسة ظاهرة
لكن العقل عندكم هو موجود حسي يدرك الحسي لكنه يتصرف حسياً في انتاج ما ليس له وجود خارجي
يعني أنتم ميزتم بين العقل وبقية الحواس فجعلتموه من بينها الوحيد غير المعصوم ! بمعنى هو الوحيد الذي يختلق المعدوم خارجياً.
فسؤالي عن الفرق. فلا تجبني بنفي الفرق

قال: الفرق هذا حس ظاهري وهذا حس باطني

قلت: لم تفهم أم تعاند؟

قال: قلتم ما الفرق بين العقل وهذه الحواس المذكورة قلت هذا باطني وتلك ظاهرة

قلت: ما الفرق في ادراك وتصرف الاثنين، لماذا الظاهري كله يبدأ وينتهي في الوجود الخارجي، بينما الباطني يبدأ من الخارجي ثم يختلق الذهني المحض؟

قال: لأنه يا سلطان لو كلاهما يبدأ من الخارجي وينتهي للخارجي لما كان هناك تقسيمة ظاهري وباطني

قلت: هذا تفسير للماء بالماء

قال: لأنني أشرح تعاريف
يعني لكل حاسة طبيعة مخصوصة

قلت: وأنا أنقد الأساس الذي بنيت عليه هذه التعاريف. فلا تجب على نقدي للتعريف بإعادة ذكر التعريف

قال: طبيعة العقل أنه يتعقّل ويجرّد ويتصوّر وينتزع وهكذا
لم افهم، انت تنتقد أن العقل له خاصية التجريد يعني؟

قلت: هذا تفسير للماء بذرتين اكسجين وذرة هيدروجين !
أنا أسألك يا من حصر الوجود في المحسوس: أنت اعترفت أن العقل له "خاصية التجريد "، وتقول بأنه مثل الحواس، فلماذا اعتبرت "التجريد" لا يدل على مجردات في الخارج، كما اعتبرت رؤية العين تدل على مرئيات في الخارج؟
لماذا فعل العين بدل على الخارجي
لكن فعل العقل لا بدل على الخارجي؟

قال: لأن المجرد يامن يسألني نابع من انتزاع العقل لمعنى كلي آتٍ من متعينات في الخارج
المعنى الكلي جاي من الخارج بس من متعينات
ماجاء من عدم هكذا
فهمت الآن؟

قلت: أنا ما قلت جاء من عدم.
مشيت معك أن الموجود الخارجي استثار العقل.
وجدنا في العقل خاصية التجريد. والتفكير بالمجردات.
الآن أنا أسألك: هذه المجردات لماذا لا تدلك على وجود المجردات في الخارج كما أن رؤية العين تدل على وجود المرئيات في الخارج وإن كانت العين تأخذ صورة من الشيء الخارجي وتعكسها في ذاتها (انظر فب البؤبؤ والشبكية).
فكذلك الكليات في العقل تدل على حقيقة الكليات في الخارج.

فسؤالي للمرة السابعة: لماذا تفرق بين العقل والعين؟ لماذا تجعل فعل العين لا ينفك عن الدلالة عن الخارجي، بينما فعل العقل ينحصر في الذهني؟

قال: لأن فعل العين مباشرة أما فعل العقل لا

قلت: بحثنا كله عن المجردات. هل لها وجود خارجي أم لا.
العقل يدرك مجردات.
كلامنا كله في تفسير حقيقة هذا الإدراك والمُدرَك.

قال: فعل العقل للوصول للكلي ليس مباشر
العقل يباشر المتعينات لاحظ
لكنه لا يباشر الكلي ابدًا

قلت: جميل. الآن الجواب أعقل.

قال: هو نفس جوابي السابق لكن بصياغة مختلفة لإيصال المعنى المُراد لكم والحمدلله وصل الآن

قلت: هذا حبيبنا هو جواب عن سؤالي. فبارك الله فيك لنكمل على هذه الشاكلة.

قال: هذه فيها إشارة دقيقة جدًا

قلت: فعلاً فتح الله عليك.
لكن لنكمل التدقيق فيها إن شاء الله.

قال: لا إشكال أحبابنا

قلت: الفرق هو:
العين فعلها مباشر، تنظر في المرئي فتأخذ عنه صورة تدل على حقيقته الخارجية.
لكن العقل فعله غير مباشر، لا يعاين الكلي مباشرة، بل ينظر في المتعين ثم "يفعل؟" الكلي.

وضعت "يفعل؟" هكذا حتى لا نتسرع في افتراض شيء عن هذا الفعل وحقيقته.
هل من فرق آخر يحضرك بين العين والعقل؟

قال: نعم
انت الآن تنظر لصورة مثلث تمام مثلث احمر لنفترض
هذا المثلث متعين وله خواص شخصية "اللون الأحمر" وكبير الحجم نسبيًا ومثلث آخر له خواص شخصية "اللون الأزرق" وصغير الحجم نسبيًا
فعقلك يقوم بعملية تجريد *يفعل* التجريد فيصل لمفهوم كلي عن هذين المثلثين المتعينين
ماهو هذا المعنى الكلي؟ هو : شكل له ثلاثة اضلاع اسمه "مثلث"
هل يتضمن اللونين الاحمر والازرق؟ كلا
هل يتضمن حجم كبير او صغير؟ كلا
لأنه مجرّد عن كل هذه التعلقات والتشخصات والقيود الشخصية
هل عقلك باشر رؤية مثلث لا لون له ولا حجم له ؟ كلا بل رأى مثلثين متعينيين الأول أحمر كبير والثاني أزرق صغير لكنه لَم يرى أبدًا مثلثًا مجرّدًا عن اللون والحجم والخواص الشخصية
ولكنه استخرج معنى مشترك بينهما وهو ثلاثية الاضلاع. وهذا المعنى المشترك هو "الكلي". فهذا هو معنى التجريد بالمختصر وكيفية وقوعه. ومن هنا نقول مثلث لا خواص شخصية ولا قيود ولا تعينات تخصه هذا مثلث مجرّد لا يوجد خارجًا. يوجد فقط مثلث ما لكن المثلث الكلي "مثال المثلث" لا يمكن أن يوجد في الخارج. فلو فرضنا وجود مثلث في الخارج يجب أن تكون له قيود شخصية وفردية وتعيُّن حتى يتحقق وجوده في الخارج
وبرهان طريف: لو كان المثلث المجرد موجود في الخارج لَمَا أمكن وقوع الشركة فيه بين المثلثات المتعينة. ولكن التالي باطل فالمقدم مثله. تأملوا كيف أنه من الممتنع وقوع الشركة في زيد فالزيدية فقط لزيد. "زيدٌ هذا"

قلت: هنا أريد الانتقال إلى مسألتين لو تحب.
الأولى: هل قدرة العقل على القيام بالتجريد يدل على وجود خاصية للعقل تجعله في الأصل ينتمي لعالَم المجردات بحقيقته، لكنه لما هبط إلى الحس الطبيعي، صار محتاجاً إلى المشخصات لتتذكر الكليات. او لنقل بشكل آخر: هل تفسير التجريد مع إنكار الأصالة المجردة

للعقل هو أمر ضروري وجوبي حسي أم هو أمر نظري يحتمل واقعاً أكثر من نظرية؟ يعني هل بالحس عرفت أن العقل لا يمكن أن يكون ذا أصل مجرد؟

المسألة الثانية: العقل يجرّد المثلثات المحسوسة إلى مثلث كلي لا واقع له خارج الذهن. ويجرد الإنسان المشخص إلى إنسان كلي لا واقع له. فالتجريد يبدأ من المحسوس الموجود وينتهي عند الصورة الذهنية المتعلقة حصراً بجنس المحسوسات التي بدأنا منها، يعني العقل خادم حصراً بالنتيجة للمحسوس الذي انطلق منه، أو يبدأ من محسوس محدد ثم ينتهي إلى صورة عن جنس هذا المحسوس. الآن، بما أننا لا نرى بحواسنا الظاهرة إلهاً، فالعقل يستحيل أن يعتقد بإله أصلاً. لأن الإله لا يخلو أن يكون شخصاً حسياً عرفناه بالحس الظاهر أو مفهوم ذهني، وعلى الأول يجب الشرك إذ ما من محسوس إلا وهو كثير، ويلزم طبعاً البطلان فإنا ما وجدنا في ظاهر الطبيعة إلها.

تريدون الجواب عن أي مسألة أولاً؟

قال: انظروا بخصوص الإله هو كما قلت بديهي عندي فطري فلا معنى لطلب معرفة الله
هو في افئدتنا
الله عندي واضح لدرجة أنه بديهي لا يمكن إنكاره أراه بقلبي وكل من ينكر الله فهو انحرف عن فطرته
حس باطني

قلت: أي حس باطني؟ ليس العقل؟

قال: ممكن بالعقل تصل إليه عادي لكن من خلال مبادئ العقل الأولية
تقول "لتعزيز الأدلة"، أي أدلة ؟

قلت: قبل العقل أو بدون العقل، هل من طريق لمعرفة الإله؟
تقول "لتعزيز الأدلة"، أي أدلة ؟

قال:مبادئ العقل الأولية تنبع من الحس
كمبدأ الهوية ومبدأ منع التناقض ومبدأ المرفوع الثالث ومبدأ السببية

من خلال هذه المبادئ التي اكتسبها العقل من التجربة الحسية يقوم باستعمالها لإثبات الله تعالى وغيره من الأمور ومن خلالها أيضًا يعرف أن الله ليس بمجرد وليس بمطلق بل يجب أن يكون محسوسًا

و[وعن الأدلة] قال: قلبك دليل وعقلك دليل يعضده

قلت: القلب هل يستفيد أيضاً معرفته من المحسوس الطبيعي مثل العقل؟

قال: نعم طبيعي ولكن القلب لا يملك التمييز يعني يعقل الإنسان لكن لا يعلم هو مجرد ام متعين بل يعرف المعارف مطلقةً فقط ثم العقل يأتي لتحديد هذه المعارف

فالقلب محل التنزيل والعقل محل بيان هذا التنزيل

فالله يقذف في قلبك إلهامات والعقل يفصِّلها

فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ (18) ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ (19)

قلت: القلب "يعقل الإنسان" لكن "لا يعلم هو مجرد أم متعين"، ومع ذلك هو "طبيعي"؟ ويتلقى قذف الله فيه. بدأنا لغة عجيبة. لنرجع للتركيز.

دعنا من الآيات الآن فليس هذا مقامها

قال: ماهو الطبيعي؟ القلب يعني؟

قلت: تقول القلب طبيعي. ما معنى طبيعي؟ هو حاسة مثل العين والأذن أم لا؟

قال: لا لا انتظر انا قلت (نعم طبيعي) يعني طبع القلب مو انه القلب طبيعي

لكن نعم القلب والعقل يعودان للأعضاء الجسمانية بالأصل

قلت: طيب مهلا حتى لا نرجع للخبط

القلب هو شيء غير العقل وغير الحواس الخمس؟ هو هذه اللحمة في صدري؟ أو العضلة؟

قال: القلب نتاج هذه اللحمة التي في صدرك

والعقل نتاج هذه الكتلة الهلامية داخل جمجمتك

القلب والعقل نتاجان ماديّان
والروح نتاج الجسد كله
وهذا تفسير "الوعي" عندي

قلت: هذه من كيسك أو كيس ابن تيمية أو هو كيس واحد؟ (للفضول فقط)

قال: الماديون قاطبةً

قلت: طيب.
الآن وصلنا إلى أبواب الجحيم.
فتعال ندق الباب.

قال: تفضّلوا

قلت: الألوهية شيء له مثل في الطبيعة؟ يعني الإنسانية وبقية الأشياء الكلية كلها لها مظاهر طبيعية هي أصلها. فهل الألوهية لها كذلك شخص محسوس حولنا؟ (لو قلت لي نعم، دلني على الموقع الجغرافي من فضلك)

قال: لم أفهم ماهي الألوهية حتى أجاوب؟
اوه، تقصد مثل مفهوم الانسانية، لها تعينات هي الانسان

قلت: نعم

قال: الالوهية نعم معنى كلي ولكن لا يقع إلا لواحد وهو الله تعالى
الآن تقول لماذا تجعل الألوهية متحققة لشخص واحد والانسان مثلًا متحقق لأكثر من شخص؟
أقول: المعنى الكلي في حد ذاته قد يقع على كثيرين ولكن قد يمنع في الخارج وقوعه على كثيرين مانع عقلي، وهنا يأتي بيان امتناع وجود شريك مع الباري تعالى في الخارج ولو كان "واجب الوجود" معنى كلي يقبل الشركة في الذهن لكن في الخارج ثم مانع.
تقول ماهو المانع ؟! أقول: بسطه في أدلة وبراهين وحدانية الله تعالى.

وهذا نفسه قام بشرحه الشيخ الرئيس. قال المعنى الكلي يقع على كثيرين ولكن لو وُجِد مانع عقلي يمنع وقوعه على كثيرين فلا يمكن إلا أن يكون لواحد، كالواجبية بالذات للباري تعالى.

[وعن سؤالي الألوهية شيء له مثل في الطبيعة..] قال: فنعم توجد ولكن لله فقط، شخص الألوهية هو الله تعالى وفقط.

قلت: إذن

١-الأصل في المعنى الكلي هو وقوعه على كثيرين.

٢-الأصل في واجب الوجود هو قبول الشركة في الذهن.

هذه مهمات لنحفظها، لأنها من اول هدايا الجحيم، تعرف يقدمون للواحد هناك أغلال وسلاسل.ك لما يشرّف عندهم.

لكن أرجع:المفهوم الكلي هو ثمرة التجريد، والتجريد ثمرة نظر العقل في المحسوس الطبيعي. فما هو المحسوس الطبيعي الذي جرّدته فأعطاك مفهوم الألوهية ابتداءً؟

قال: بيانه من مبادئ العقل الأولية كما شرحت، فمنها ينظر العقل للأمور الحادثة فيستعمل مبادئ العقل الأولية فيحكم أن لهذه الأمور الحادثة سبب ولا يمكن أن تتسلسل الأسباب إلى مالانهاية فلها سبب أول لا سبب له وهذا السبب يجب أن يكون قديمًا وجوده واجبٌ بذاته وهو واحد لا شريك له وهو الله تعالى.

قلت: لا تقل لي الله قذف في قلبك المفهوم الكلي للألوهية. لأن هذا من باب الدعوى، بل ومن الإضلال أن يقذف في قلبك ما الأصل فيه الشرك، ثم لا داعي له.

قال: نعم لا أقول ذلك

قلت: هذا كله مبني على تعقلات المثاليين.

أصلاً مبادىء العقل الأولية هذّه دعوى المثاليين. ثم كل ألفاظ وأفكار (حادثة، سبب، تسلسل، يجب، قديم، وجود، واجب) هذه كلها مفاهيم العقل المثالي. وكل هذا الاستدلال مبني على كليات ذهنية في أحسن الأحوال مقصور أثرها وخدمتها للمحسوسات التي نشأت عن النظر فيها. فكيف صعدتم من كليات أصلها شخصي (جبل، تيس، نخلة..الخ) إلى مفهوم الألوهية ابتداءً؟

قال: فقط اعطي نقطة جميلة بكل هذا البحث:
الجميل في طبيعة الإسلام أنه توجد جميع الرؤى بحيث حتى لو رأيت أعتى مادي ملحد فلن يستطيع نقض الاسلام بقوله أنه مادي. فهذا مفيد في هذا الباب

قلت: لا يا عزيزي. طبيعة الإسلام أن الطبيعي لا حظ له في الإسلام. "يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون".

قال: بل مبادئ العقل الأولية يا سلطان المثاليون يقولون هي قبلية والماديون يقولون هي بعدية
يعني ليس فقط المثاليين يعترفون بها كارل ماركس بنفسه يعترف بها
لا نزاع فيها
المثاليون يقولون هي قبلية والماديون يقولون هي بعدية
لكن كلاهما يعترفان بصوابها
+ نعم هي مفاهيم مثالية
ركز ماذا قلت انا؟ الواجب بالذات معنى كلي لا يوجد إلا كجزئي في الخارج
وحين اتحدث عن حادثة وسبب وتسلسل لا اتحدث بالمطلق
مقصدي اسباب ما، حوادث ما، تسلسل ما، سبب ما.
مقصدي اسباب هذا العالم، حوادث هذا العالم

قلت: يعترف بها ضرورة، لكنه يفسرها تفسيراً يبطل حقيقتها.
وهذا من حجتنا على الماديين. هم يضطرون إليها، مثل اضطرار كل مبتدع إلى السنة، واضطرار التيمية إلى استعمال مفاهيم وطرق الفلسفة التي يضلل أهلها ويشتم مَن بناها.

قال: فلا اتحدث عن مفاهيم مثالية بل على تعيناتها
لا سلطان أنت وقعت في مقصلة
عمادك في صحة مبادئ العقل الأولية أنها قبلية؟ خاطئ
هي صحيحة لا بشرط عن كونها قبلية أو بعدية انتبه
هي مبادئ ضرورية لا سبب لضروريتها بل هي ضرورية بذاتها
لو قلت هي ضرورية لأنها قبلية فإذن هي ليست ضرورية بل مشروطة بقبليتها وليس كذلك
بل هي صحيحة بذاتها بدون شرط القبلية أصلًا

قلت: أنا لم أقل قبلية أو بعدية. هي جوهرية مساوقة لذات العقل. لكن من العقول ما يكون مقدساً لا يغفل عنها، ومنها ما يتنبه لها ثم ينظر في العالم، ومنها ما يغفل وينسى ثم يتذكرها وتتحرك فيه أنوارها بعد النظر في العالم والآيات.

قال: "مبادئ العقل الأولية مبادئ صادقة بالضرورة لا يمكن إثبات صدقها" – الفاضل الرياضي غودِل .

قلت: وهي في ذات العقل من يوم كوّنه الله
قبل الهبوط لهذا العالَم الطبيعي. فهي في إسرافيل وفي الإنسان وفي الحقيقة المحمدية جوهرياً، مع اختلاف في شدة الظهور والتفعيل على درجات
فنرجع، الألوهية من أي مظهر استثارت عقلك؟

قال: فهنا القسمة كالتالي:
١- اشياء يمكن اثبات صدقها فتحتمل الصواب والخطأ
٢- اشياء لا يمكن اثبات صدقها وهي الاشياء الضرورية.
ألا ترى أن الله على التحقيق لا إثبات عليه ؟ ولذلك قلت هو بديهي ضروري.
أعود فأقول مبادئ العقل الأولية تكوِّن لديك ضرورة اثبات واجب قديم أزلي لا سبب له هو الله له صفات الألوهية.
ومبادئ العقل الأولية نابعة من استثارة الحس بالأصل فلا نقع في إشكال .
لم ترى القديم ولكنك عرفت القديم من الحادث.
لم ترى الواجب لكنك عرفت الواجب من الممكن.

قلت: مهلا.

قال: تفضل.

قلت: الإله المحسوس المقيد، الذي له الألوهية وله الوحدة الشخصية لهذه الألوهية الكلية.
كلامنا عن هذا الإله الذي تعتقدونه كماديين.

تذكر أغلال الجحيم:

١-الأصل الاشتراك في المفهوم الكلي.
٢-الأصل الشركة في واجب الوجود.
وطبعاً ٣-الكلي لا وجود له في الخارج.
٤-الكلي ثمرة تجريد من محسوس طبيعي.

الآن لتخرج من ١-٢: لابد من إثبات "المانع" كما تفضلت. والمانع هو "براهين" أحلت عليها. بالتالي الأصل عدم الألوهية، والأصل تعدد أشخاص الآلهة على فرض ثبوت الألوهية. فلا مفر من الإثبات، فلل يستغني الإله الواحد عن الإثبات. بل المستغني على هذه الأصول هو المشرك ! لأن الأصول معه، ولا يحتاج إلى وضع أو دفع مانع التوحيد. فالمدعي هنا هو الموحد.

ثم لا كلي إلا بتجريد من طبيعي، ولا كلي إلا محصور في الطبيعي الذي جُرّد منه. وإلى الآن لم تذكر هذا الطبيعي. لكنك تذكر مبادىء العقل، وهذا لا يغني شيئاً، لأنك تدعي الضرورة العقلية أم النظر؟ الضرورة لو وجدت لآن بالله الواحد كل العقلاء وليس كذلك. وإن عن نظر، فما هو؟ وما أصله ولابد لك من كليات من طبيعة مخصوصة كمقدمة، فما هي؟

قال: لحظة. أنا أدعي الضرورة العقلية أم النظر في ماذا بالضبط؟

قلت: في معرفة الإله الواحد المقيد المحسوس، عبر النظر في الطبيعة

قال: الدليل على الله ضروري
الدليل إلى الله نظري

قلت: هل كل من عاين الطبيعة سيجد ضرورة أن الإله واحد، أم لابد من معاينة ونظر.
ماذا تقصد "على الله"؟ و"إلى الله" لا تُجمل

قال: الدليل على المنزل شيء والدليل إلى المنزل شيء آخر

قلت: طيب ولا يهمك. هل تعرف شخص الإله المقيد مباشرة أم بواسطة المفهوم الكلي للألوهية أولاً؟

قال: علي بن ابي طالب في دعاء الصباح يقول: يا من دل على ذاته بذاته.
ثم يقول "صلّ اللهم على الدليل (إليك) في الليل الأليل"

فالدليل على الله ذاته
والدليل إلى الله الرسول أو أي شيء آخر من آثار

قلت: رجعت على الطريقة التيمية تستشهد بنصوص وتختبىء وراء قرى محصنة؟

قال: مباشرة بقلبي
أما بواسطة المفهوم الكلي للألوهية فلم أفهم صراحة
لا هذه فقط للبيان

قلت: شخص الإله المقيد عرفته بقلبك مباشرة؟

قال: نعم هو فطري بديهي جلي في قلبي

قلت: من يوم ولدت أم بعد أن بلغت؟ أم ماذا؟

قال: يولَد الإنسان بفطرته على معرفة الحق تعالى ثم بسبب البيئة أو الأهل او الحياة التي يعيشها ينسى ويلتهي وينشغل ويكبر على ذلك فحين يؤمن بالله مرة أخرى يظن أنه حصل له علم جديد في قلبه وهو بالأصل مفطور على معرفته ولكن انحرف وانشغل وتراكمت عليه الحجب على قلبه فإن وقع له جلاء القلب بان له الحق بإذن الله فعرف أن الله ظاهرٌ في قلب العبد ولكن قلب العبد انحجب عنه لعوارض فإن زالت رأى الفؤاد دون زيغ الحق تعالى .

قلت: هذه دعوى أعرض من المشرقين
أراك نسيت الآية التي ذكرتها من قبل . "أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً"
قاتل الله الهوى التيمي. بعدما حارب كل أدلة العقول الحقة، وجد أنه سيضطر إلى الإلحاد أو الريبية البحتة، فقال "فطرة".
يا أخي اسأل أي واحد عنده طفل وانظر هل الولد يعرف الإله الواحد القديم غير الحادث الواجب الوجود بذاته !؟ اتق الله يا رجل، وارحم نفسك من هذه الورطات التيمية.
إذا كان أكثر مَن عليها لا يؤمنون، تقول فطرة ! وتدعي أنها مشاغل البيئة.
البيئة لا تفعل بدون توسط العقل، والأهل أنفسهم لماذا جهلوا الفطرة، واللهو ما علاقته بالأمر فقد يلهو وهو موحد ويلهو وهو مثلث.

كله كلام فارغ وهروب من صلب البحث.
فلو كان فعلاً بالفطرة لما احتاج إلى تسويد صفحاته ووجهه بكل ما كتبه. أنا أعرف أني موجود فهذه لا تحتاج بحث عقلي. فلو كان ظهور الإله الواحد "المحسوس المقيد!" كذلك، فما بال البحوث الطويلة العريضة العميقة؟

ثم هذه "الفطرة"، كيف عرفت أنها تدل على كل هذه الأمور التي ذكرتها في الناس؟ إن كان بالاستقراء، فدونه خرط سبعين قتاداً فإني أجزم بأنك لم تجد هذا المعنى متحققاً ولا حتى في حارتكم بل ولا في عائلتكم الكريمة، فضلاً عن الناس جميعاً. وإن قلت أنك عرفته بالحواس الخمسة، فواضح البطلان. وإن قلت أنك عرفته بقذف الله في قلبك، فهي دعوى فوق دعوى. وإن قلت عرفتها بالحديث النبوي "كل مولود يولد على الفطرة" فله أكثر من احتمال في تفسيره وما يذكره التيمية هو في أحسن الأحوال أضعف الاحتمالات وإذا وقع الاحتمال بطل الاستدلال. فهي دعوى مجرّدة، اضطرّ إليها مَن سجن نفسه في سجن الكفر المادي حتى لا يُتَّهَم جهاراً بالدعوة إلى الإلحاد صراحةً فيطير رأسه أو تبطل دعوته وغوايته بين الناس. فهذا رجل عبث به الشيطان واستعمله آلة له في كيده الضعيف بل المتهالك.

إذن الأدلة على وجود الله حسب الدعاوى ثلاثة: الفطرة والحس والعقل. أما الفطرة فباطلة كما مرّ. وأما الحس فلا يجرؤ عليه مسلم بل ولا غير مسلم له ذرة عقل. وأما العقل فيرجع حسب الفكر المادي إلى المحسوسات الطبيعية بجزئياتها وكلّياتها فينسد باب العلم بالله الذي له الألوهية الأحدية التي لا أشخاص لها في الطبيعة محسوسة ليتم تجريدها.

وأما قولك بوجود "مانع" عقلي، وتذكر ابن سينا. فما شأنك بابن سينا وفلسفته المثالية. ثم المانع كما تقول "عقلي"، وليس فطري ولا حسي. ثم رجعت إلى الاحتجاج بالعقل وضلالاته الفلسفية. يعني خبط عشواء تيمي بامتياز.

وأما قولك عن القلب أنه "لا يملك التمييز..بل يعرف المعارف مطلقة"، وجعلت القلب محلاً للقذف المعرفي الإلهي و"محل التنزيل". فأراك جعلت محل القذف الإلهي ومحل التنزيل شيئاً جاهلاً وباطلاً أو مشتمل على أصل الجهل والبطلان. لأنك تقول "لا يملك التمييز" فلا يعرف "مجرد" من "متعين"، والذي لا يملك التمييز الدابة في أحسن الأحوال ومَن شابهها. ثم جعلت عمله المعارف "المطلقة" وأنت تنكر الإطلاق في الواقع، فتجعله يحكم بالإطلاق لشيء قبل مساعدة العقل له، فمن جهة جعلت حكم القلب الأصلي باطلاً في الخارج، ومن جهة أخرى جعلت العقل وسيلة إرشاد القلب، فصار العقل أعلى من القلب إذن فإن الأعمى (القلب) يحتاج إلى قائده (العقل) حتى يجعله يميّز ويعرف المجرد من المتعين والتفاصيل. هذه كلها أباطيل من أولها إلى آخرها، ولا علاقة لها بالعلم الحسي والمحسوس الطبيعي الذي يدور عليه مذهبك.

وأما قولك بأن العقل فيه "مبادئ أولية"، وتدعي أنها مكتسبة من النظر في جزئيات الطبيعة الحسية. فأوّلاً، هذه لصالحنا، لأننا اجتمعنا على القول بوجود المبادئ الأولية، وافترقنا في أنك تدعي أنها بعد النظر في الطبيعة ونحن نقول إما مساوقة لجوهر العقل أو قبل النظر في الطبيعة، فلنا الأصل ولك الدعوى. وثانياً وهو الأهمّ والأيسر، العقل لا ينظر في الطبيعة ويستنبط إلا بوجود هذه المبادئ الأولية، يعني لولا هذه المبادئ لما كان هناك نظر وفهم للظواهر الطبيعية أصلاً، ولا أدري كيف غاب عنك هذا الأمر وهو ظاهر، فإنك كمن يدعي أن العين اكتسبت الإبصار بعد النظر في المرئيات والحال أنه لولا القدرة على الإبصار السابقة على النظر لما نظرت العين أساساً شيئاً. ثالثاً، وهو ما سيحتج عليكم فيه الماديين الجديين أقصد الملحدين، سيبرهنون أن كل "مبادئ" العقل هذه المستنبطة من التجربة الحسية هي إما دعاوى مجردة وإما قضايا فكرية مشكوك فيها ومحتملة وإما مأخوذة من استقراء ناقص ولا مجال لجعلها "مبادئ" عامة يقينية فضلاً. فوضى.

وأما عن قابلية العقل للتجريد، فإلى الآن لم تفسّروا سبباً لوجودها غير ذكر الفرق بين العقل والعين مثلاً بدليل المباشرة. يعني جعلتم الفرق بين العقل والعين أن العين تباشر المرئي بينما العقل لا يباشر الكلي، بالتالي تستنتجون أن الكلي ذهني بحت بينما المرئي خارجي بحت. أقول: أوّلاً، المباشرة لا تكفي للبرهنة على الفرق بينهما، فأقصى ما في الأمر أن يكون العقل كصاحب القوة الكامنة التي لا تظهر إلا بسبب باعث لها من الخارج لكن بدون أن يكون السبب الخارجي واضعاً مدخلاً للقوة فيه، أو على حسب نظرية التذكّر الأفلاطونية مثلاً، فهذه أيضاً تقول أن العقل يتذكّر الكليات عبر النظر في الجزئيات، أو غير ذلك من النظريات التي تميّز بين وجود العقل في الكائن المجرّد البحت وبين وجوده في الكائن المجرّد المجسّد أي كالفرق بين الملائكة والبشر مثلاً، فكل هذه النظريات تعتبر أيضاً الاحتياج إلى واسطة الطبيعة بدون أن تنكر واقعية المجردات ولا واقعية أصالة تجريد العقل والروح، بالتالي لا يصلح الاحتجاج بدليل يصلح منطقياً للاحتجاج للدعوى وضدّها، فبطل الفرق إذن لا أقلّ لكونه محتملاً. ثانياً، إذا أثبتنا إدراك العقل لمفهوم كلي تجريدي بدون أن يكون له مظهر طبيعي، فقد ثبت أن للعقل معرفة بالمجردات مباشرة، بالتالي يسقط الفرق، وحينها يجب عليك الإقرار بأن ما أدركه العقل له وجود خارجي كما أن ما تبصره العين له وجود خارجي، ونحن نقول أن هذا الشيء مدرك وهو مفهوم الألوهية وشخص الإله، فقد أقررتم بأن الألوهية واقع الإيمان بها وهذا أمر مشهود في الناس وحتى أنتم تقولون بأنه "بديهي"، لكننا عرفنا أيضاً بأنه لا يوجد في الطبيعة شخص إلهي أو أشخاص آلهة تم تجريد مفهوم الألوهية منهم، فضلاً عن وجود شخص الإله الواحد القديم الواجب الوجود في الطبيعة، مع إيمانك وإيماني وإيمان شتّى

الناس به، فإذن تعقّل العقل لمفهوم الألوهية والاعتقاد بالإله الواحد أو حتى أي إله يتعالى على الطبيعة، هذا بحد ذاته الدليل على صدق حقيقته الألوهية وكونها مجردّة متعالية على الطبيعة المحسوسة، بنفس دليل المباشرة الذي أقررتم به. ثالثاً، الحديث الذي ذكرتموه عن علي عليه السلام للبيان أنه عرف ذات الله بذات الله، فهذا دليل أنه تعقّل حقيقة الله بدون الحاجة إلى توسيط جزئيات الطبيعة، فهذا شاهد آخر على كون الله مجرّداً متعالياً على الطبيعة والحواس لأنه عرف الله بدون الحاجة إلى الحواس وتوسيطها بأي شكل.

أما قولك مثلاً بأن "مبدأ السببية" من المبادئ النابعة من الحس وأنها من المبادئ الصادقة ضرورة ودون الحاجة إلى الاستدلال عليها. فأقول: أما كونه نابعاً من الحس فباطل، لأنه بالمبدأ ربطنا السبب بالمسبب في الحس، وبدون المبدأ لما ربطنا أصلاً أي شيء بأي شيء، كما تجد المجانين الذين لا يربطون بين الأشياء أو يربطون بينها ربطاً تنكره العقول، كأن يقول لك وجعتني بطني بدون سبب أو لأن زوجة خالي سحرتني أو لأن المريخ لونه أحمر. ثم إن الماديين الآن صاروا يقولون بمبدأ الاقتران الاحتمالي بدلاً من السببية اليقينية، وذلك بناء على التجربة وعدم وجود شيء في عقولهم يؤكد السببية، وهذا من ثمار هذه الشجرة الجهنمية للمادية التي يعيش تحتها التيمية، بينما الواقع أنه لولا الله لما ثبتت السببية، ولولا إيماننا بالله لما عرفنا السببية. فدعواك أنها صادقة بالضرورة يردّها نفس أصحاب مذهبك المادي الذين ينكرون صدق المبدأ أصلاً، وتحولوا إلى الاقترانية بدلاً منه. وهكذا كل مبدأ من هذه المبادئ يمكن نقده بناء على النظر الحسي الطبيعي البحت، كما فعل على ما أذكره بعضهم. وعلى أية حال هي مفاهيم مثالية حسب تعريفكم للمثالية.

وأما القول الذي نقلته عن ابن تيمية سابقاً من نقده لمبدأ تجرّد النفس الناطقة بعد مفارقتها البدن بالموت: فعلى مذهبكم أن العقل والقلب والحواس هذه كلها أمور بدنية طبيعية، فإن الإنسان إذا مات ووضعنا عقله وقلبه وحواسه في القبر وأكلها الدود، فلابد من أن ينعدم الإنسان بالكلية. لكن الواقع أن القرءان والحديث وكلام لا يحصيه إلا الله من تجارب ومكاشفات الأولياء والصالحين من عهد النبي والصحابة إلى يومنا هذا، يدل على أن النفس بمجرّد وفاتها تنكشف لصاحبها أمور، فسيعلم أموراً وسيريد أموراً وسيبقى له وعيه خالداً أبداً، يعني الوعي والعقل والإرادة تستمر بل تزداد وتنكشف الحقائق الإلهية والأخروية بنحو لعلها لا تنكشف لكثير من المؤمنين أنفسهم الآن في الدنيا، وهذا فوراً ودفعة واحدة. وهذه كلها أمور تخالف النمط الحسي الطبيعي للإدراك. قال الله مثلاً عن نفس الكافر أنه يقول فور موته "رب ارجعون لعلي أعمل صالحاً فيما تركت"، ففوراً عرف ربه، وتعقّل الحقيقة وعرف المناسبة بين الأعمال الصالحة وآثارها الأخروية والمناسبة بينها، وأراد الرجوع، وأدرك الفرق بين الدنيا

وما بعدها. وكذلك قال الله "وجاءت سكرة الموت بالحق" ثم "كشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد" فأثبت أن البدن الحسي الذي تدندون حوله معشر الماديين من المتأسلمين هو الغطاء الذي يمنع من الإبصار، فالله جعله غطاء الكفر وأنتم جعلتموه أداة الإيمان بل الأداة الوحيدة ووسيلة العقل المسكين المفتقر إليه افتقاراً مطلقاً افتتاحاً واختتاماً، ثم أثبت الله للنفس بصراً حديداً وأنتم جعلتم البصر للبدن ولا وجود إلا للبدن وهو في القبر تتعشى عليه الديدان. وهكذا في أمثلة كثيرة كتبت فيها كتب مطولة من أحوال البرزخ.

أما ما ذكرته من قبل عن دعوى ابن تيمية أن الجهم بن صفوان هو الذي أدخل التعالي عن الحسية في الإلهيات في الإسلام بسبب مناظرته للسمنية: فشيء أغبى من أن يُرد عليه ودعوى تيمية بامتياز، وأقل ما فيها أن الجهم كان يعتقد بإله محسوس مع بقية المسلمين لكنه غيّر عقيدته من أجل السمنية ! أي سخف هذا. وكذلك دعوى أن أفلوطين قال بالاستغاثة عند القبور فالمسلمين أخذوها منه يعني، يعني أبو أيوب الأنصاري حين ذهب إلى قبر النبي وبلال وبقية الروايات التي كانوا يستغيثون فيها بالنبي ومنها قول عائشة أن يفتحوا كوّة للسماء حتى يمطروا أو التوسل بالنبي في حياته بنصّ عمر والروايات كلها التي في الاستغاثة هذه كلها من أفلوطين، أما أن أفلوطين سبب الاستغاثة بالنبي عند قبره بينما السنة الاستغاثة به في حياته فقط. وهل كل ما يقوله ابن الحمارية يصبح بحثاً تاريخياً يجب النظر فيه بجدّية.

وفجأة سبحان الله بعد الجهم بن صفوان، تحوّلت الأمّة كلها باستثناء ابن تيمية وكم حمار قبله ومعه وبعده، كل الأمّة سنة وشيعة وإباضية والكل عموماً، كلهم تحوّلوا في الجملة إلى الإلهيات التنزيهية والعقلية المثالية غير المادية. الله أكبر على ثمار مناظرة السمنية التي صارت شجرة طيبة مباركة، وصار الجهم بن صفوان هو الشيخ الأعظم المطلق للأمّة، الشيخ الذي تبرأت منه عموماً الأمّة في جملتها أيضاً وصار لا يعتقد به ولا أحد كإمام معتبر في الجملة إلا القليل جداً. تخريف في تخريف.

الخلاصة أخي كمال: وإن كنت أميل إلى أنك لا تعتقد فعلاً بمذهب التيمية الغبي والخبيث والمظلم والفوضوي، وأحد أسباب ميلي هو أن الغبي فقط هو الذي يعتقد بهذا المذهب والملحد والمظلم القلب، وليس مَن يقول بما تقول به أنت من أمور التصوف والرموز العددية وما أشبه. وكذلك سبب آخر هو أن دفاعك عن التيمية ليس من قبيل ما أجده في كتب ابن تيمية ولا كتب أصحابه، مثل التصريف بأن الله تعالى إله محدود مقيّد محسوس بهذه الطريقة الفجّة، وما أشبه، فهم أجبن من أن يصرحوا عادةً بمثل هذه بهذه الطريقة. فلو كان ظنّي في محلّه، فمن الآن فصاعداً إن أحببت أن تناقشني في شيء، فناقشني في رأيك أنت وما تعتقده أنت فقط، لا تنقل لي عن أحد ولا تعمل وكيلاً لأحد، فإذا حدّثتني بشيء فسأعتبر أنك أنت المعتقد به لا

غير إن شاء الله. وتذكّر قول النبي "لا تتمارضوا فتمرضوا فتموتوا" أو كما قال عليه الصلاة والسلام، فلا تُظهر اعتقادك بهذه الأمراض فترسخ في نفسك فتكفر بربك وتخسر آخرتك والعياذ بالله نسأل الله العافية. مع التنبيه إلى أن مثل هذا الجدل هو الذي جعلني أزداد بصيرة في أحد أهم وأكبر أسباب العمى والعته المنتشر في الأمّة بسبب انتشار التيمية بسبب الدولة السعودية الوهابية لعنها الله ودمدم عليهم بذنبهم ولا جعل على الأرض منهم ديّاراً ولا اسماً ولا رسماً. كنت أقرأ في كتب المتكلّمين بعض الكلام عن التجسيم وهذا السخف فكنت أظن أنه شيء مات وانتهى أو لا يقول به أحد بكل هذا العناد والضحالة والتناقض والسخف الخالص، حتى إذا دخلنا في صميم مذهبهم فإذا به الإلحاد بأمّه وأبيه وذريته، وكنت أعتقد تطويل بعض مشايخ الأشاعرة في نقض التجسيم تطويلاً لا داعي له، حتى تبيّن لي الآن يقيناً تجريبياً أن تلك الكتب مهمة ونافعة بإذن الله، رحمهم الله والسلام عليهم بما صبروا. ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

قال: تبقى مسألة إثبات شيء مجرّد أو مطلق أنت مُطالب بالبرهان عليها بغض النظر عن هذا كله.
وأنت ومجهودك عاد لكن كل الفكرة أنه لا تظن ابن تيمية بقّال والرد عليه يكفي به شيطنة شخصه، حتى لو أنه أكبر شيطان عليك الإثبات رغم هذا كله، عقيدتك في الايمان بمجرّدات في الخارج تحتاج لإثبات.
يعني في مقام الطرح العلمي كل هذا ليس له داعي، لديك دعوى وجود شيء مجرّد في الخارج، بكل بساطة: أثبِت.
هذه أبواب الجحيم أم أبواب الفردوس لا يعنيني، أنت صاحب الحق قم بالإثبات وفقط لا أهتم بهذا كله
هذا ما أقوله وهذا كل ماعندي، والسلام.

قلت: "و إن يروا كل آية لا يؤمنوا بها "

قال: لم تعطي أي آية، خطابيات.

قلت: "ويقولون أئِنّا لتاركوا آلهتنا لشاعر مجنون. بل جاء بالحق وصدّق المرسلين"
أما شيخكم فسيتمنى لو كان بقّالاً بل بقلة يوم يُواجه بمخازيه.

وأما أنتم فخير لكم إعادة النظر بصدق في كل ما مضى وترك العناد والهوى. هذا خبري لك عن الحق تعالى.
"ولكل نبأ مستقر وسوف تعلمون"

قال: طيب

قلت: لا تغمض عينك عن الحجة والمسائل،
ولا تسمها بميسم "خطابيات" للكفر بها بل أقل العقل أن تبيّن وجه عدم حجيتها.

وحتى تكون بالصورة في ختام هذا الأمر:
في اليوم الذي بدأنا فيه هذا الجدل العقائدي الذي افتتحته أنت معي، افتتح معي سعودي آخر يجادل عن الوجه السياسي للدولة. فكنت أن تجادل عن وجههم العقائدي، وذاك يجادل عن وجههم السياسي. وفي فجر اليوم التالي فُتحت لي آية "فإن لم يستجيبوا لك فاعلم أنما يتبعون أهواءهم ومَن أضل ممن اتبع هواه بغير هدى من الله إن الله لا يهدي القوم الظالمين". وفعلاً في ذاك اليوم لم أجد جواباً لا منك ولا منه.
ثم في اليوم التالي فُتحت لي آية "الذين آمنوا يُقاتلون في سبيل الله والذين كفروا يُقاتلون في سبيل الطاغوت فقاتلوا أولياء الشيطان إن كيد الشيطان كان ضعيفا"، وفعلاً في ذلك اليوم افتتحتم الجدال أنتم الاثنين واستمر الأمر. والنمط واحد في الجدلين، والعناد واحد، والسفسطة واحدة، واللف والدوران واحد، وترك الأجزاء غير المشتهاة من الكلام بدون نظر ولا تعليق، وهلم جراً. وجهان مسمومان لجاهلية واحدة، عقائدية تيمية وسياسية سعودية. راجع كتابي الغيث السادس إن شاء الله سأرسله اليوم لترى بهدوء ذلك.
فأنت أدرى بنفسك بعد هذا الإنذار.

وأنهيت النقاش عند هذا لأنه صار يعيد نفس الكلام ويدعي أني لم أذكر برهاناً وأن كل ما ذكرته يخالف أساسيات المنطق وأنا بالمختصر عنده لا أكاد أعرف شيئاً. وذكر أن خلاصة الخلاصة هي آية "قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين". فوافقته على ذكر الآية، وأعرضت عنه بعد ذلك عملاً بقوله تعالى "وأعرض عن الجاهلين". لأن الرد الوحيد عليه هو أن أعيد ذكر كل ما ذكرته من قبل، والذي إما أعرض عنه (مثل مسألة علم الله بالأشياء)، أو الحجج الأخرى من العقليات (مثل إدراك العقل للكليات كدليل على وجودها كما أن إدراك الحواس للجزئيات لدليل

على وجودها، وأن الفارق الذي ذكره بالمباشرة ليس حجّة)، والشواهد من الآيات (مثل وجود الرحمة الإلهية) أو الروايات (مثل رواية خلق العقل)، ومثل إجماع العرفاء والحكماء من شتّى الأمم والأديان على وجود ما يتعالى على الحس الطبيعي وكذلك قول كبارهم بالوجود المتعالي المطلق الواحد، ومثل إبطال عقيدته الحسّية بإظهار بطلان لوازمها الضرورية والقريبة (مثلاً كون الله يشبه الخلق في الذات من حيث الأصل للتشابه في كونه محسوساً بالأصل، ومثل دعوى أن الإله مقيد تدل على الشرك أو احتماله، ومثل انقطاع الطريق لمعرفة الإله بالعقل وبالحس لأن العقل يدور في فلك الحس لا يستطيع تجاوزه عندهم إما نظراً وإما تجريداً منه، ومثل وجود الشك في وجود الإله بناء على أن الأصل بإقراره هو المشاركة في الكليات ومثل كون الألوهية لا شخص لها في الطبيعة بالتالي ليست مفهوماً عقلياً ولا الإله شخص طبيعي محسوس بالحواس الخمسة بالتالي بالنسبة لنا ليس موجوداً محسوساً مثل الشمس والقمر حتى يعرفه كل أصحاب الحواس السليمة، وهكذا كل ما ذكرته أعرض عنه ولم يجب عنه أصلاً بجواب مطلقاً أو يقول "هذه خطابيات" أو شتم بحت مثل "لا تعرف المنطق"، وما أشبه. فالكلام مع مثل هذا وبعد كل هذا الوقت مضيعة للوقت، وقد أعطيته تقريباً ثلاثة أيام ولا يزال يدور في نفس السجن. فهو عناد واتباع هوى محض، وآية مثل هذا هي "فأعرض عمّن تولى عن ذكرنا ولم يُرد إلا الحياة الدنيا. ذلك مبلغهم من العلم". وإنا لله وإنا إليه راجعون.

وختمتها بإرسال ما سبق له مع قولي: فقط حتى تكون في الصورة، وهذا آخر جواب لي، لأني سخّرت ثلاثة أيام لهذا الجدال، ولي مشاغل أخرى أولى. هذه الفقرة هي آخر ما ختمت به حوارنا، وآخر أجوبة لك (وتسجيلاتك !) لم أذكرها.

فإن كانت لك حاجة بالعلم، تروّى وراجع كل حوارنا، وخذ كل شيء ذكرته أنا كحجّة، ثم اكتب فيه رسالة كاملة فنّدها فيها حجّة حجّة، وبيّن أنها خطابية أو باطلة منطقياً أو ما شئت. ثم ابعث لي بها إن شئت. والسلام

...